Exeg.
78
sa

Exeg.
78^sa

Bauer

Dupl ex bibliotheca

Die

sogenannten Pastoralbriefe

des

Apostels Paulus

aufs neue kritisch untersucht

von

D. Ferdinand Christian Baur,

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität in Tübingen.

Stuttgart und Tübingen,

in der J. G. Cotta'schen Verlagshandlung.

1835.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Meine Untersuchungen über die Gnosis mußten mich auch auf die schon oft besprochene und auf verschiedene Weise beantwortete Frage führen, ob die Anfänge der christlichen Gnosis auch schon in den Schriften des Neuen Testaments selbst sich nachweisen lassen? Ich überzeugte mich bald, daß die Lösung dieser Frage auf einem andern, als dem bisher gewöhnlichen, Wege gesucht werden müsse, dem kritischen, und mußte mich nun eben deßwegen, als ich alles dasjenige, was mir meine nähere Bekanntschaft mit der Quellenliteratur der Gnosis darbot, mit dem kritischen Sendschreiben Schleiermachers über den ersten Brief an den Timotheus und mit den neuern Untersuchungen über die Pastoralbriefe überhaupt zusammenhielt, gar sehr wundern, daß bisher weder die Gegner der Aechtheit des ersten dieser Briefe, oder der sämmtlichen, von einem so bedeutenden Moment für ihre Ansicht Gebrauch gemacht, noch die Vertheidiger (obgleich diese freilich nicht dasselbe Interesse haben konnten) in eine genauere Erörterung der unabweisbar sich aufdringenden Frage über das Verhältniß der in den Pastoralbriefen charakterisirten Häretiker zu den Gnostikern der ersten Jahrhunderte einzugehen für nöthig erachtet haben. So entstund auf einem Wege, auf welchem es mir, wie ich hoffe, wenigstens nicht an der hiezu nöthigen Vorbereitung fehlte, die in der gegenwärtigen Schrift enthaltene Untersuchung, die ich theils als einen Nachtrag zu meiner Schrift über die christliche Gnosis (Tübingen 1835), theils als einen Beitrag zu der immer noch nicht

(wie ich glaube, auch abgesehen von den Pastoralbriefen, nicht einmal in Ansehung der paulinischen Briefe) abzuschließenden Kritik des neutestamentlichen Kanons betrachten zu dürfen glaube.

So sehr ich die Ueberzeugung haben zu dürfen glaube, die schon so lange obschwebende Streitfrage einen nothwendigen Schritt weiter geführt zu haben, so weit bin ich von der Meinung entfernt, sie für eine hiemit zur Entscheidung gebrachte zu halten, und ich kann nichts mehr wünschen, als daß man die hier gegebene Untersuchung nur als einen neuen zur Lösung dieser Frage eingeschlagenen Weg ansehe, als den Weg der historischen Betrachtung. Dieser Weg ist aber nach meiner Ueberzeugung auch der einzige, auf welchem die Kritik auf den Standpunkt der objectiven Betrachtung sich stellen kann. Ich wenigstens vermag nicht einzusehen, wie die Frage, um welche es sich hier allein handeln kann, wie wir die Haupterscheinungen, die uns in den Pastoralbriefen entgegentreten, zu nehmen haben, anders entschieden werden kann, als dadurch, daß wir sie mit den uns bekannten Erscheinungen innerhalb des ganzen Zeitraums, in welchen die Entstehung dieser Briefe fallen muß, also der Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte, zusammenstellen, und dem Ergebniß dieser Untersuchung zufolge bestimmen, wo ihnen in der Reihe dieser Erscheinungen die ihnen zukommende Stelle, somit auch diesen Briefen der Zeitpunkt ihrer Abfassung, anzuweisen ist. Jeder andere Weg führt nur zu Hypothesen, die einen bloß subjectiven Werth haben. Diesem Standpunkt der Subjectivität kann nur der Standpunkt der Objectivität entgegengestellt werden. Was kann aber objectivere Realität haben, als die Objectivität der Thatsachen der Geschichte? Legt man mit Recht in der Kritik das größte Gewicht auf äußere

Zeugnisse, so bleibt ja, wenn als äußere Zeugnisse nur die Angaben und Urtheile der Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller gelten sollen, in Ansehung dieser so oft ungewiß, ob sie nicht selbst schon auf einer bloß subjectiven Ansicht beruhen, haben wir aber historische Thatsachen vor uns, die für sich selbst ein unzweideutiges Zeugniß ablegen, und nicht willkührlich aus einer Zeit in eine andere übergetragen werden können, so kann eine solche Ungewißheit wenigstens nicht in demselben Grade statt finden. Wenn daher einem neuern Bearbeiter der Pastoralbriefe (Heydenreich die Pastoralbriefe Pauli 1826 Bd. I. S. 10) der ganze Streit deßwegen völlig abgethan und die Authentie dieser Briefe unwiderleglich entschieden zu seyn scheint, weil schon der Umstand ein ungünstiges Vorurtheil gegen jene Hypothesen erwecken müsse, daß sie so ganz von allen auch nur scheinbaren Zeugnissen der äußern Kritik und der Geschichte verlassen seyen, und sich nur auf innere, immer doch höchst unsichere und subjective Gründe berufen können, so muß man diesem Urtheil eben so sehr beistimmen als widersprechen, sobald man nur unter den äußern Zeugnissen der Kritik und Geschichte nicht bloß die ausdrücklichen Zeugnisse der Schriftsteller versteht, sondern von ihnen die weit gewichtigeren, in den objectiven Thatsachen der Geschichte enthaltenen Zeugnisse unterscheidet. Um aber diesen allein objectiven Standpunkt der Kritik nicht selbst wieder unrichtig aufzufassen, muß dabei zweierlei in Betracht gezogen werden. Das Erste, auf was es bei einer kritischen Frage dieser Art ankommt, ist unstreitig die auf bestimmte Data sich stützende Totalanschauung des ganzen Kreises der historischen Verhältnisse, in welche man sich hineinzustellen hat. Deßwegen sind auch in der vorliegenden Schrift, in den drei ersten Abschnitten, vorzüglich in dem ersten und dritten, alle jene Kriterien

vorangestellt, die es uns unmöglich machen, für diese Briefe eine andere Zeit der Abfassung anzunehmen, als die uns durch sie selbst factisch bezeichnete. Hat man aber einmal diesen festen objectiven Standpunkt eingenommen, so ist es sodann natürlich, daß von ihm aus auch so manches, was an sich nur untergeordneter Art ist, und für sich betrachtet, nur zu unsicheren Vermuthungen führt, in einem ganz andern Lichte sich darstellt, und in dieser Stellung nur dazu dienen kann, das schon gewonnene Resultat um so mehr zu begründen und festzustellen. Diese doppelte Seite der Untersuchung muß wohl unterschieden werden, und es kann daher gewiß auch als keine unbillige Bitte an die widerlegenden Gegner, die diese Schrift, wie ich nicht zweifle, finden wird, erscheinen, das Eine von dem Andern genau zu unterscheiden. Man widerlege also immerhin die hier vorliegende Untersuchung im Ganzen und Einzelnen, so gut man nur immer kann, aber man widerlege sie auf keinem andern Wege, als dem hier befolgten, und glaube nicht das ganze Geschäft der Widerlegung abgethan, und das ganze Resultat der Untersuchung umgestoßen zu haben, wenn man dieß oder jenes aus dem Zusammenhang des Ganzen, in welchem es allein seine Bedeutung haben kann und soll, herausreißt und als schwach und unzulänglich nachweist, ohne vor allem die objectiven Thatsachen, um welche es sich handelt, nicht etwa flüchtig und oberflächlich bezweifelt, sondern auf eine andere befriedigendere Weise erklärt zu haben.

Noch leichter und einfacher ist es allerdings, statt auch nur theilweise in die Sache einzugehen, jede von der gewöhnlichen Meinung abweichende kritische Untersuchung mit dem beliebten Grundsaze der herkömmlichen Auctorität voraus abzuweisen. Kaum sollte man es glauben, daß ein protestantischer

Schriftsteller, wenn er die Resultate seiner, die neutestamentliche Kritik betreffenden, Untersuchungen dem kundigen und prüfenden Publikum übergibt, sich auch von dieser Seite vorzusehen Ursache haben kann, müßte man sich nicht durch eine gar nicht zu seltene Erfahrung unserer Tage auch hievon überzeugen. Der Grundsaz der Auctorität und Stabilität eignet sich gar zu gut auch zum Stüzpunkt für die eigene Subjectivität. Was ist denn natürlicher, als daß man sich um so negativer und feindlicher gegen alles verhält, was den menschlichen Geist auf der großen Bahn seiner naturgemäßen Entwicklung weiter führt, und darum auch den Einzelnen zum Fortschritt und zur steten Fortbewegung nöthigt, je fester man in den engen und beschränkten Kreis seiner eigenen Subjectivität hineingebannt ist, und je weniger man sich aus ihm herauszuversezen weiß? Kein Wunder daher, daß man so oft in einem solchen Falle, in welchem man, wenn man sich auch nicht zu der Idee einer aus dem ewigen Geiste des Evangeliums immer aufs neue sich erzeugenden ächt protestantischen Kritik erheben will, doch wenigstens sich gestehen sollte, welche ernste, noch ungelöste, immer wieder von einer neuen Seite zu erfassende Aufgaben für den nach Erforschung der Wahrheit und nach der Gewißheit seines Glaubens rastlos ringenden Geist auch hier immer noch vorliegen, nur leere, aus der Luft gegriffene, dem Nächsten Besten widerlegbare Hypothesen und Einfälle sehen will, und darum auch nichts angelegentlicher und eiliger thun zu können glaubt, als sich und andern die beruhigende Versicherung zu geben, daß es troz alles dessen, was das Interesse der Wissenschaft für sich haben mag, beim Alten und Hergebrachten auch fürderhin sein ruhiges Verbleiben haben könne. Es kann mir daher nicht unerwartet seyn, wenn auch diese Schrift, so sehr sie schon durch

ihre Anspruchslosigkeit und geringe Bedeutung geschützt seyn sollte, von eben dieser Seite eine ähnliche Aufnahme finden wird. In jedem Falle genügt mir, neben der Ueberzeugung, daß jeder aus einem guten Grunde kommende Zweifel auch das Recht hat, hervorzutreten und zur unmittelbaren oder mittelbaren Förderung der Wahrheit seinen natürlichen Verlauf zu nehmen, das Bewußtseyn, auch hier, wie schon die angegebene Veranlassung zu dieser Schrift zeigen kann, von keinem andern Interesse geleitet worden zu seyn, als von dem Einen Interesse für die objective historische Wahrheit, das ich von dem wahren Interesse für die Sache des Christenthums nicht zu trennen weiß. So lange die Thatsache nicht geläugnet werden kann, daß die Urkunden des Christenthums Erzeugnisse einer in weiter Ferne hinter uns liegenden Vergangenheit sind, wird es ewig ein eitles Unternehmen seyn, über diese Urkunden anders ins Reine kommen zu wollen, als durch alle jene, so vieles umfassende, Studien, durch welche für uns überhaupt die Kenntniß des Alterthums vermittelt wird, und vor allem durch eine Kritik, die es sich nicht verdrießen läßt, durch die, gleich Trümmern, umherliegenden Ueberreste längst vergangener Jahrhunderte mühevoll und beschwerlich sich hindurchzuarbeiten. Jeder andere Weg mag zwar leichter und bequemer seyn, aber es ist dieß auch der einzige Vorzug, welchen er vor jenem voraus haben kann. Ueber alles jedoch, was in diesem Sinne hier noch weiter gesagt werden könnte, und so klar und einfach es ist, immer aufs neue wiederholt werden muß, so wie über dasjenige, was dieser kleinen Schrift nicht bloß für die neutestamentliche Kritik und Exegese, sondern auch für die immer noch so wenig aufgehellte Geschichte der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche einigen Werth geben kann, habe ich mich in ihr selbst hinlänglich ausgesprochen.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung.

Der gegenwärtige Stand der Untersuchung.

Seite

Schleiermacher über 1 Tim. und dessen Gegner. Eichhorn, De Wette, Neander, Schott, Lücke über die Pastoralbriefe. Die Aufgabe, welche in Ansehung dieser Briefe noch zu lösen ist, in ihren zwei Hauptpunkten . . . . . . 1 — 7

Erster Abschnitt.

Die Häretiker der Pastoralbriefe.

Die Häretiker der Pastoralbriefe sind die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts . . . . 8 ff.

Diese Briefe weisen uns selbst in eine spätere Zeit . . . 8 — 10

Die Mythen und Genealogien, von welchen sie reden, sind gnostisch . , ... 11 — 14

Der Autinomismus, welchen sie bekämpfen, ist marcionitisch 14 — 18

Im Gegensaz gegen die Gnostiker heben sie die Universalität der Gnade hervor . . . . 18 — 21

Sie bestreiten den gnostischen Widerwillen gegen die Schöpfung . . . . 21 — 25

Die Antithesen Marcions . . . . 25 — 28

Gnostisch lautende Doxologien, Formeln und Ausdrücke . 28 — 33

Diese Briefe gehören in die Zeit der marcionitischen Häresis 34

Die Schilderung, die sie von den Häretikern geben, ist absichtlich so gehalten, weder zu allgemein, noch zu speciell 34 — 35

Die Irrlehrer, welche sie nennen, sind fingirte Personen . 35 — 38

Marcionitische Auferstehungslehre dieser Irrlehrer . . . . 38 — 39

Zweiter Abschnitt.

Einige andere specielle, auf eine spätere Zeit hinweisende Züge.

Seite

Das Verbot (1 Tim. 2, 11), daß Frauen nicht lehren sollen, ist gleichfalls antimarcionitisch . . . . 40 — 42

Nähere Untersuchung der Vorschriften, die 1 Tim. 2 in Hinsicht des weiblichen Geschlechts und der Wittwen gegeben werden . . . . 42 ff.

Welchen Begriff verbindet der Verfasser dieses Briefs mit den Wittwen? . . . . 42 — 48

Das kirchliche Institut der Wittwen ist nachapostolisch . . 48 — 49

Die Aufforderung zum ehelichen Leben ist verwandt mit der Ansicht der pseudoclementinischen Homilien von der Ehe und dem weiblichen Geschlecht . . . . 49 — 53

Dritter Abschnitt.

Die Verhältnisse, unter welchen diese Briefe entstanden seyn mögen.

Seite

Es läßt sich wohl denken, daß diese Briefe unter dem Namen des Apostels später verfaßt worden sind . . . . . . 54 — 55

Die Verhältnisse der Pauliner in der römischen Gemeinde einerseits zu den Marcioniten, andererseits zu der judaisirenden Partei . . . . 55 — 58

Doch haben diese Briefe nicht bloß eine polemische, sondern auch eine irenische Tendenz . . . . 58 — 59

Unwahrscheinlichkeit der bisherigen Hypothesen und Combinationen . . . . 59 ff.

Die Meinung Neander's . . . . 61 — 62

Die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus ist an sich grundlos . . . . 62 — 64

Was im zweiten Brief an den Timotheus dafür zu sprechen scheint, ist selbst nur als ein Kriterium der Unächtheit anzusehen . . . . 65 — 73

Vergleichung des zweiten Briefs an Timotheus mit dem Briefe an die Philipper . . . . 68 — 70

Unwahrscheinlichkeit der Verhältnisse, in welchen der Apostel den zweiten Brief an den Timotheus geschrieben haben soll . . . . 70 — 75

Seite
Der gemeinsame Hauptzweck der Pastoralbriefe ist die Polemik gegen die Häretiker . . . . 74 ff.
Gedankengang und Zusammenhang der drei Briefe . . . 75 — 78
Die kirchliche Verfassung, die wir aus den Pastoralbriefen kennen lernen, liegt außerhalb des Gesichtskreises des Apostels Paulus . . . . 78 ff.
Das Verhältniß der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι . . . . 80 — 86
Die Pastoralbriefe sind in Rom entstanden, daher ihre hierarchische Tendenz . . . . 87 — 89
Ihre Grundsäze über die Behandlung der Häretiker . . . 90 — 92
Die Abschiedsrede des Apostels Paulus in Miletus (Apostel-Gesch. 20) und ihr Moment für die Frage über die Aechtheit der Pastoralbriefe . . . . 92 — 95
Resultat . . . . 95 — 96

Vierter Abschnitt.

Zusammenstellung alles dessen, was sonst noch in diesen Briefen einen nachapostolischen Ursprung wahrscheinlich macht.

Seite
Genauere Erörterung folgender Stellen:
2 Tim 1, 4 ff. 2, 3. 7. 3, 8. 11. 17. 4, 21. . . 97 — 112
Tit. 1, 6. 10 — 14. . . . . 114 — 121
1 Tim. 1, 3 (2, 20. 6, 20). 1, 11 — 16. 1, 20. 2, 2. 3, 1 ff. 4, 1. 5, 17. 19. 22. 18. 6, 12. 13. . . 121 — 134
Allgemeine Bemerkung . . . . 134 — 135

Fünfter Abschnitt.

Die äußern Zeugnisse.

Seite
Tatian für den Brief an Titus und gegen 1 u. 2 Tim. . 136 — 137
Polykarps Brief an die Philipper . . . . 137 — 138
Warum die drei Pastoralbriefe in Marcions Kanon fehlten? 138 — 140
Der Widerspruch der Häretiker gegen diese Briefe . . . 140 — 142

Schluss.

Allgemeine Reflexionen über das Moment dieser kritischen Untersuchung und die Bedeutung dieser Briefe für die Geschichte.

Seite
Die Briefe, so betrachtet, geben eine klarere Vorstellung von der Periode der Entstehung der christlichen Kirche . . . 143 — 144
Die Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus mit ihren Unwahrscheinlichkeiten . . . 144 — 145
Die ächt protestantische Kritik 145
Werth dieser Briefe für die Geschichte . . . . 145 — 146

Einleitung.

Der gegenwärtige Stand der Untersuchung.

Das kritische Urtheil über die unter dem Namen des Apostels Paulus auf uns gekommenen sogenannten Pastoralbriefe und insbesondere den ersten derselben, den ersten Brief an den Timotheus, ist noch immer ein sehr schwankendes und unsicheres. Die Untersuchung über sie steht im Ganzen noch auf demselben Punkte, auf welchem Schleiermacher in dem bekannten Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus, Berlin 1807, und die ersten Gegner desselben die damals zuerst angeregte Frage verlassen haben. Der kühne, durchgreifende Angriff des scharfsinnigen Kritikers auf die Aechtheit des genannten Briefs und der von andern mit gleicher Entschiedenheit gemachte Versuch, dem angegriffenen Briefe seine schon so lange behauptete Stelle im Kanon auch für die Zukunft so viel möglich zu sichern, diese beiden, den unmittelbarsten Gegensatz bildenden, Standpunkte haben sich für die meisten in der vermittelnden Ansicht ausgeglichen, daß der Brief troß aller nicht abzuläugnender Verdachtgründe im Ganzen doch für ächt zu halten sey. Im schlimmsten Falle glaubt man von dem sonst beliebten Ausweg, kanonischen Schriften, deren unmittelbarer apostolischer Ursprung nicht bewiesen werden kann, ihre kanonische Auctorität dadurch zu erhalten, daß man sie in der unmittelbaren Nähe der Apostel von einem vertrauten Schüler und Freunde derselben verfaßt werden läßt, auch hier Gebrauch machen

zu können.* Mit Kritikern, wie Eichhorn und De Wette, auch die beiden andern Briefe das Schicksal des ersten theilen zu lassen, und denselben Verdacht der Unächtheit auch auf sie auszudehnen, scheint um so mehr etwas höchst Unnöthiges und Gewagtes, da ja der Urheber dieser ganzen Streitfrage selbst sich dieses weitern Schrittes enthalten und vielmehr gerade die unzweifelhafte Aechtheit jener beiden Briefe zur Basis seines Angriffs auf den ersten gemacht hat. Bei allem dem kann sich kein Unbefangener verbergen, daß durch jenen Angriff, so wenig er auch bisher entschiedene Zustimmung erhalten und zu einem bestimmtern Resultat geführt hat, dem ersten dieser Briefe wenigstens eine kaum heilbare Wunde geschlagen worden ist; und erst kürzlich hat ein Geschichtsforscher, dessen gewissenhaftes, wahrheitliebendes Urtheil in dieser Sache um so mehr Gewicht haben muß, das Geständniß gethan, daß er nicht mit derselben Zuversicht, wie von dem unmittelbaren paulinischen Ursprung aller andern paulinischen Briefe und auch der beiden andern Pastoralbriefe und des Briefes an die Epheser von der Aechtheit des ersten Briefs an

* Wie z. B. Schott Isagoge historico-critica in libros novio federis sacros. Jenae. 1830. S. 324 ff. vermuthet, Lukas habe diese Briefe verfaßt. Die Hypothese Schotts ist für das in der neuern Kritik so gewöhnliche vermittelnde Verfahren zu bezeichnend, als daß sie hier nicht angeführt werden sollte. „Vir quidam apostolicus," ist das Endurtheil Schotts über diese Briefe, „unus ex sodalibus Pauli (forsitan Lucas) ipsius Apostoli (tum temporis, quo minus totam epistolam vel manu sua exararet, vel dictaret verbotenus, causa incognita prohibiti) nomine et auctoritate has litteras exaravit ad Timotheum et Titum, quum Paulus vel coram cum hoc sodali egisset de iis, quae Timotheo ac Tito ipsius nomine essent scribenda, vel etiam hac de re chartae quaedam mandasset, interprete illo amplius pertractanda et elaboranda. Addidit forsan Apostolus et salutationes, quae ab initio leguntur, et nonnulla sub finem epistolarum." So sind demnach diese Briefe paulinisch und nicht paulinisch, und ebenso auch wieder nicht paulinisch und doch paulinisch. Kann man diese Briefe billiger zwischen den beiden Parteien theilen, als durch diese „conjectura, quae difficultatibus ab utraque parte prementibus solvendis satisfacere videatur"? Wie viele künstliche Hypothesen dieser Art hat die neutestamentliche Kritik schon zu Tage gefördert, und wie viele wird sie noch zu Tage fördern!

Timotheus überzeugt sey, * eine Erklärung, die ein neues Zeugniß davon gibt, in welchem schwankenden Zustande sich diese kritische Frage noch immer befindet. Soll die einmal angeregte Untersuchung zu einem bestimmtern Resultat führen, so sind es folgende Hauptpunkte, in Beziehung auf welche sie nach meiner Ansicht noch weiter fortgeführt werden muß.

Schleiermacher selbst hat sich bloß darauf beschränkt, aus den Eigenthümlichkeiten des Sprachgebrauchs, dem Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem der erste Brief zu den beiden andern Briefen steht, der Unmöglichkeit, ihm in der uns bekannten Lebenssphäre des Apostels Paulus eine passende Stelle anzuweisen und besonders auch aus dem überall sichtbaren, mit der sonstigen Weise des Apostels Paulus so auffallend contrastirenden, Mangel an logischem Zusammenhang den Beweis zu führen, daß derselbe nicht vom Apostel Paulus geschrieben seyn könne. Alles andere dagegen, was zu diesem bloß negativen Urtheile als positive Bestätigung noch hinzukommensollte, hat Schleiermacher von dem Kreise seiner Untersuchung ausgeschlossen, und wir werden beinahe nirgends auf Verhältnisse aufmerksam gemacht, die uns für die Abfassung des Briefs eine andere Zeit, als die des Apostels, anzunehmen nöthigen. So überzeugend nun allerdings auch schon jene negative Beweisführung ist, so fehlt doch auf der andern Seite dem kritischen Urtheile immer noch der genügende Haltpunkt, so lange man nur weiß, daß der Brief nicht paulinisch

---

* Neander Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. chr. Kirche durch die Apostel Thl. I. S. 401. — Auch das Urtheil, das Lücke in den Erinnerungen an Dr. F. Schleiermacher in den Theol. Stud. u. Krit. 1834. S. 764—766, wo die von Schleiermacher in seinem Sendschreiben gewagte, ebenso geniale als divinatorische Kritik geistreich und treffend charakterisirt ist, aus dieser Veranlassung ausgesprochen hat, verdient hier angeführt zu werden, daß, wenn es auch dem jüngern Planck und Andern gelungen sey, gegen die Schleiermacher'sche Kritik vieles zur Vertheidigung des Briefs und zur Beruhigung der Gemüther aufzubringen, doch nicht alles Störende weggeräumt sey, und der kirchliche Glaube an die Aechtheit des Briefes eine Wunde erhalten habe, welche aller bisherigen Heilkünste ungeachtet noch nicht ganz geheilt sey.

seyn könne, über die Zeit seiner Entstehung aber und die Verhältnisse, die ihn veranlaßt haben mögen, völlig im Unklaren bleibt. Der völlige Mangel an allen Data dieser Art ließe sich doch nur daraus erklären, daß der Brief, wenn auch nicht unmittelbar vom Apostel Paulus selbst verfaßt, doch wenigstens derselben Zeit und demselben Kreise von Verhältnissen, in welchem der Apostel sich bewegte, angehört. Je mehr wir aber dieß anzunehmen Ursache haben, desto mehr verliert jene bloß negative Beweisführung an Gewicht; wir bleiben mit dem Briefe, wie er ist, doch immer mehr oder minder in der Nähe des Apostels, und die Unmöglichkeit, daß er der Verfasser des Briefs sey, ist nicht so groß, daß die Voraussezung des Gegentheils ihr nicht auch wieder wenigstens das Gleichgewicht halten könnte. Soll demnach diese kritische Frage auf einen höhern Grad von Evidenz gebracht werden, so müssen nothwendig auch positive Data, die uns aus der Zeit des Apostels in eine andere und in einen ihm fremden Kreis von Verhältnissen versetzen, nachgewiesen werden. Hiemit hängt sodann von selbst zusammen, was über das Verhältniß des ersten dieser beiden Briefe zu den beiden andern hier noch weiter in Betracht kommt. Obgleich unstreitig diese drei Briefe nach Inhalt und Form sehr ähnlich und verwandt sind, obgleich manche der kritischen Bemerkungen, die Schleiermacher gegen den ersten geltend gemacht hat, von selbst auch auf die beiden andern angewandt werden können, so kann doch nicht geläugnet werden, daß es sich mit dem ersten dieser Briefe in kritischer Hinsicht im Ganzen auch wieder anders verhält, als mit den beiden andern, und der von Schleiermacher in Beziehung auf jenen geführte negative Beweis kann in Beziehung auf diese wenigstens nicht auf dieselbe Weise geführt werden. Wenn daher neuere Kritiker die Aechtheit auch dieser Briefe in Anspruch nehmen zu müssen glaubten, und dabei von der Ansicht ausgingen, daß die drei Briefe, wie sie im Kanon zusammengehören und in Hinsicht des Inhalts und der Form so vieles mit einander gemein haben, auch in kritischer Hinsicht mit einander stehen und fallen müssen; so hängt alles davon ab, wie weit sie uns Verhältnisse vor Augen stellen, die wir mit der Zeit des Apostels, wie sie uns aus seinen übrigen anerkannt ächten Briefen

bekannt ist, nicht in Einklang zu bringen wissen. Den sichersten Standpunkt für diese Untersuchung muß der erste Brief geben. Je bedeutender die Grundlage seiner apostolischen Auctorität an sich schon erschüttert ist, von desto größerem Gewicht muß auch jeder weitere Beweis gegen seinen apostolischen Ursprung seyn. Geben sich uns aber einmal in diesem Briefe Merkmale einer Zeit zu erkennen, die nicht für die apostolische gehalten werden kann, so müssen auch die beiden andern Briefe, so weit uns in ihnen dieselben Merkmale begegnen, unter denselben kritischen Gesichtspunkt gestellt werden. *

* Die Aechtheit der drei Pastoralbriefe bestritt, wie bekannt ist, zuerst Eichhorn, Einl. ins N. T. Bd. III. 1. Hälfte, S. 315 ff. Der wichtigste Theil dieser Beweisführung ist der negative Beweis, daß, was die Geschichte ausdrücklich über das Leben und die Schicksale des Apostels Paulus aufgezeichnet habe, gegen sie sey, daß man, wenn sie dennoch gerettet werden sollen, sich in lauter historische Vermuthungen verlieren müsse. Die Pastoralschreiben bringen Schwierigkeiten und Widersprüche in die Geschichte, sehe man sie für Paulus Arbeit an, so lassen sich dieselben nicht wegräumen; lasse man sie, worauf ihre Sprache führe, für fremde Arbeit eines Schülers des Apostels gelten, so fallen sie weg, und es brauche nichts vermuthet und nichts angenommen zu werden, was sich nicht in der gut bewährten Geschichte nachweisen lasse. So faßt Eichhorn selbst das Resultat seiner Untersuchung S. 380 zusammen. So wenig man aber diesem negativen Beweis die Zustimmung versagen kann, so unbefriedigend ist der positive Theil der Eichhorn'schen Untersuchung. Nach Eichhorn (a. a. O. S. 386) ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Briefe so zu erklären: „Man wußte aus den mündlichen Vorträgen des Apostels, was er für jede Gemeinde unerläßlich nothwendig hielt, und in den von ihm selbst organisirten Gemeinden sah man seine Theorie in der Ausführung. Der Apostel starb; seine mündlichen Vorschriften über die Einrichtung christlicher Gemeinden der bloßen Ueberlieferung zu überlassen, war nicht rathsam, weil sie auf diesem Wege zu leicht der Verfälschung preis gegeben worden wären; die neu entstehenden Gemeinden auf die von Paulus eingerichteten zu verweisen, war oft unthunlich, weil nicht jede eine paulinische in der Nähe hatte, um sie bei ihrer Organisation zum Muster zu nehmen. Was war unter diesen Umständen natürlicher, als daß irgend ein Schüler des Apostels noch vor Ablauf der Generation, die ihn zum Lehrer gehabt hatte, auf den Gedanken gerieth,

Die folgende Untersuchung macht keinen Anspruch darauf, diese Frage zur Entscheidung zu bringen, sie soll nur auf diejenigen Momente aufmerksam machen, die vor allem beachtet zu werden

---

was Paulus den Gemeinden über ihre Einrichtung, und den verschiedenen Ständen, aus welchen sie bestanden, über ihre Pflichten vorzuschreiben pflegte, schriftlich zu machen, und die Vorschriften dem, von welchem er sie hatte, in den Mund zu legen?“ So wären demnach diese Briefe, obgleich sie nicht paulinischen Ursprungs sind, doch ihrem Inhalt nach für ächt paulinisch zu halten. Woher wissen wir aber, daß der Apostel über die Einrichtung christlicher Gemeinden wirklich so gedacht habe, wie ihn diese Briefe darüber schreiben lassen? Und wie ist es zu erklären, daß diese so kurze Zeit nach des Apostels Tod entstandenen Briefe mit Häretikern, von welchen in den ächten Briefen des Apostels noch keine Spur zu finden ist, so vieles zu thun haben, wenn sie doch nur in der Absicht entstanden sind, die Vorschriften des Apostels über die Einrichtung christlicher Gemeinden und die Pflichten der verschiedenen Stände schriftlich zu machen? Eichhorn geht sogar noch weiter, er erklärt den Ursprung des zweiten Briefs an den Timotheus aus der Voraussezung eines gleichlautenden Briefs des Apostels selbst. „Es ging die Sage, Paulus habe den Timotheus in einem Schreiben zu sich nach Rom gerufen. Der Brief des Apostels an Timotheus selbst war natürlich in des Empfängers Hand geblieben und zulezt verloren gegangen, wie so viele andere Privatschreiben des Apostels an seine Gehülfen. Aber man erzählte sich von seinem Inhalt, entweder nach einer Vermuthung dessen, was darin gestanden haben möge, oder nach den Erzählungen derer, denen vielleicht Timotheus den Brief zu lesen gegeben hatte. Nach der Gewohnheit des ersten Jahrhunderts, verloren gegangene Aufsätze und Briefe nach der Sage von ihrem Inhalt wieder herzustellen, versuchte dasselbe der Schüler des Apostels, welcher den Brief an den Titus und den ersten an den Timotheus aufgesezt hatte, auch in Ansehung des paulinischen Briefs während seiner römischen Gefangenschaft, durch welchen Timotheus und Markus nach Rom berufen seyn sollten.“ S. 406. Ist alles dieß etwas anderes, als dieselbe Hypothesensucht, die Eichhorn an den Vertheidigern der Aechtheit dieser Briefe rügt, und sollte es, wenn man einmal solchen Hypothesen Glauben schenken kann, und, was man kaum für nicht paulinisch erklärt hat, dessenungeachtet wieder für paulinisch gehalten wissen will, so unwahrscheinlich seyn, daß sich diese Briefe mit Hülfe irgend einer der versuchten Combinationen mit der uns bekannten

verdienen, um zu einem sicherern, auch geschichtlich begründeten Resultat zu kommen.

Lebensgeschichte des Apostels vereinigen lassen? Nur aus der Unsicherheit dieses kritischen Verfahrens überhaupt ist es zu erklären, daß die beiden ersten Gegner der Aechtheit dieser Briefe, Schleiermacher und Eichhorn, über das kritische Verhältniß des ersten Briefs an den Timotheus zu den beiden andern so verschieden dachten. Lücke (in den Erinnerungen an Schleiermacher in den Theol. Stud. u. Krit. 1834. 4. H. S. 766) rühmt es als ein Maß, das Schleiermacher bei der Kühnheit der Kritik hatte, daß er seinen Angriff nur auf den ersten dieser Briefe beschränkte, und bemerkt, er erinnere sich, von Schleiermacher, als Eichhorn alle drei Pastoralbriefe als unächt verwarf, gehört zu haben, daß ihm dieß über die Grenze zu gehen scheine, und daß, wer die beiden andern Pastoralbriefe verwerfe, dadurch das Recht und den Boden für die Kritik des ersten aufgebe. Die Richtigkeit dieser Behauptung vermag ich auf keine Weise einzusehen, da in dem von Schleiermacher nachgewiesenen Verhältniß der Abhängigkeit des ersten Briefs von den beiden andern, worauf diese Behauptung allein bezogen werden kann, an sich nichts geändert wird, diese beiden Briefe mögen für ächt gehalten werden oder nicht. Sehr wahr und richtig sezt Lücke hinzu: „die divinatorische Kritik, welche vornehmlich durch jenes Sendschreiben unter uns angeregt worden ist, hat etwas Gefährliches, am allerwenigsten ist sie Jedermanns Ding. Aber sie gehört zur Vollendung der theologischen Wissenschaft des Kanons, und wie es keinen vernünftigen Grund gibt, sie auf dem theologischen Gebiet für weniger nothwendig zu halten, als in der classischen Literatur, so muß es Schleiermacher als ein wahres Verdienst angerechnet werden, sie auf eine solche Weise unter uns eingeführt zu haben.“ Diesem Urtheile stimme ich vollkommen bei, bin aber zugleich überzeugt, daß die divinatorische Kritik ihr Gefährliches um so gewisser vermeiden wird, je angelegener sie es sich seyn läßt, sich auf den Grund und Boden der Geschichte zu stellen.

Erster Abschnitt.

Die Häretiker der Pastoralbriefe.

Die drei Briefe, von welchen hier die Rede ist, gehören offenbar einer Zeit an, in welcher den ächten christlichen Glauben gefährdende Irrlehrer schon weit verbreitet waren, und die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade auf sich zogen. Vor diesen Feinden des christlichen Glaubens zu warnen, ihrem verderblichen Einfluß zu begegnen, die Mittel zu ihrer Bestreitung an die Hand zu geben, ist ja einer der am sichtbarsten hervortretenden Zwecke dieser Briefe. Gegner der wahren Lehre von Christus finden wir nun zwar auch in den unzweifelhaft ächten Briefen des Apostels, aber es ist auch leicht zu sehen, daß sie einen unverkennbar andern Charakter an sich tragen. Sie charakterisiren sich vor allem am meisten eben dadurch, daß sie als persönliche Gegner des Apostels auftreten, seine apostolische Auctorität nicht anerkennen wollen, und, im Widerspruch mit seiner Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, die auch für die Christen fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupten. Hier weist uns demnach alles, der Natur der Sache nach, von selbst auf die apostolische Zeit und auf jene ersten Anfänge zurück, in welchen das Christenthum sich von seinem Zusammenhang mit dem Judenthum losreißen mußte. Die Irrlehrer in den Pastoralbriefen dagegen haben schon ganz die Farbe und Physiognomie der spätern Häretiker, sie werden mit diesem, der apostolischen Zeit in diesem bestimmten Sinne noch nicht angehörenden, Namen bezeichnet (αἱρετικὸν ἄνθρωπον — παραιτοῦ εἰδώς ὅτι ἐξέστραπται ὁ

τοιοῦτος u. s. w. Tit. 3, 11), und es ist nun nicht mehr zunächst die persönliche Auctorität des Apostels, welcher sie entgegentreten, sondern der für sich fest stehende Glaube der Kirche, mit welchem sie in Collision kommen (*Περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν* 1 Tim. 1, 19. *ἀποστήσονται τινὲς τῆς πίστεως* 4, 1. *ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως* 6, 10. *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν* 2 Tim. 2, 18. *ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ – ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν* 3, 8. *ἀπὸ τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν* 4, 4). Die Häresie wird daher bereits als ein weit um sich greifendes Uebel, als eine das gesunde Leben der Kirche verderbende Krankheit geschildert, und der Gegensatz zwischen Heterodoxie und Orthodoxie tritt schon klar hervor in Ausdrücken, wie folgende sind: *εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται* 1 Tim. 1, 10. *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ, καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* 6, 3. *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων* 2 Tim. 1, 13. *τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται* 2 Tim. 4, 3. *παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν* Tit. 1, 9. *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει* 13. *λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ* 2, 1. *ὑγιαίνοντας τῇ πίστει* 2. *λόγον ὑγιῆ* 8. Schon diese allgemeine Schilderung der Irrlehrer, von welchen hier die Rede ist, versezt uns in die spätere nachapostolische Zeit. Diese sollen wir aber auch nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers dieser Briefe vor Augen haben. Denn eben dieß gehört zu dem Eigenthümlichen dieser Briefe, daß sie von diesen Irrlehrern zwar wie von einer damals vorhandenen Zeiterscheinung reden, dann aber doch wieder das Geständniß nicht zurückhalten können, sie gehören nicht eigentlich der Zeit des Apostels, sondern erst der spätern an. *Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει*, (so deutlich glaubt es der Verfasser sagen zu müssen), *ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως* 1 Tim. 4, 1. *τοῦτο δὲ γίνωσκε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί· ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι* u. s. w. 2 Tim. 3, 1. *Ἔσται γὰρ καιρὸς, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται* 4, 3. Sind wir somit durch den Verfasser dieser Briefe selbst berechtigt, diese Irrlehrer in der spätern nachapostolischen Zeit aufzusuchen, so tritt uns dann auch sogleich, sobald wir uns nach den speciellen Zügen umsehen, mit welchen sie in diesen Briefen geschildert werden, eine so auffallende Beziehung auf jene Häretiker, die wir als eine

große Zeiterscheinung gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts auftreten sehen, entgegen, daß man sich in der That wundern muß, wie diese Uebereinstimmung bisher so wenig beachtet worden ist. * Wir haben mit Einem Worte in den Häretikern der Pastoralbriefe die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts vor uns, insbesondere die Marcioniten. Die Ursache, warum man den so natürlich

* Unter den neuern Interpreten der Pastoralbriefe hat sich zwar Heydenreich in seiner Erläuterung der Pastoralbriefe Pauli, Hadamar 1826. 2 Bde., sehr entschieden für eine polemische Beziehung derselben auf gnostische Irrlehrer erklärt. Die Irrlehrer zu Ephesus, wird in der Einleitung zu 1. Tim. S. 64 behauptet, seyen Anhänger der orientalischen Religions-Philosophie gewesen, jüdisch-christliche Gnostiker, die wenigstens mit den essenisch-therapeutischen Lehren auch gnostische Schwärmereien, die vorzüglich auf ihre Christologie Einfluß gehabt haben, verbunden haben. Bestimmt könne man, sagt Heydenreich, S. 66, die Irrlehrer, die Paulus im Auge habe, für Gnostiker nach cerinthianisch-nikolaitischen Grundsätzen halten, ob er gleich nicht zu behaupten wage, daß Cerinth selbst schon damals, als der Apostel an den Timotheus schrieb, in Ephesus war, oder daß die dasigen Häretiker sich gerade nach ihm nannten, oder den Namen der Nikolaiten führten. Ihre Disciplin und Ascese mögen sie dann, zum Theil wenigstens, den Essenern und Therapeuten abgeborgt, und wie diese ihre Lehre als die wahre Seelenarznei angerühmt haben. Allein das ganze Bild, das Heydenreich nach den in den Pastoralbriefen enthaltenen Data von diesen Gnostikern entwirft, ist etwas so willkührlich Zusammengetragenes, daß es nicht den geringsten Anspruch auf historische Wahrheit haben kann. Heydenreich sezt einfach voraus, eine mit solchen Zügen, wie Heydenreich in diesen Briefen finden zu müssen glaubt, geschilderte Secte müsse doch auch existirt haben, ohne zu untersuchen, ob diese Züge auch nur unter sich harmoniren, und wie sich diese Gnostiker zu den uns historisch bekannten Gnostikern der spätern Zeit verhalten. Wozu soll es dienen, wenn Heydenreich zu Stellen, wie 1. Tim. 4, 3. die Lehren und Grundsätze der spätern Gnostikern vergleicht, ohne darüber Rechenschaft zu geben, woher es kommt, daß die ganze Characteristik der von dem Verfasser des Briefs bestrittenen Irrlehrer gerade nur auf Gnostiker der spätern Zeit paßt, nur bei diesen in allen ihren Zügen sich nachweisen läßt? Welche Entstellung der Geschichte ein solcher Synkretismus zur Folge haben muß, ist gewiß eine jedem Freunde der historischen Wahrheit sehr nahe liegende Erwägung.

sich aufdringenden Gedanken, es seyen die bekannten Gnostiker gemeint, gleichwohl nicht festhalten zu dürfen glaubte, lag außerdem, daß man Bedenken trug, den Apostel in so ferne Zeiten hinaus blicken zu lassen, oder schon damals die Gnosis in einer so entwickelten Form vorauszusezen, ohne Zweifel darin, daß einzelne der angegebenen Züge zu dieser Voraussezung nicht recht zu passen scheinen. Man gab daher diese selbst wieder auf, weil man in das Ganze keine Einheit zu bringen wußte. Allein dieser Mangel an Einheit findet nicht statt, wie sich leicht zeigen läßt. Gleich das erste Kapitel des ersten Briefs läßt uns an der Richtigkeit unserer Voraussezung nicht zweifeln. Die Warnung, die hier V. 4 vor allem andern eingeschärft wird, μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει paßt auf keine andern Häretiker, als die Gnostiker. Die μῦθοι sind, wie sich von selbst versteht, dieselben, welche 2 Tim. 4, 4 der ἀλήθεια entgegengesezt und 1 Tim. 4, 7 als βέβηλοι καὶ γραώδεις und Tit. 1, 14 als ἰουδαϊκοὶ μῦθοι näher bezeichnet werden. Auch die γενεαλογίαι kommen in diesen Briefen noch einmal vor, Tit. 3, 9, in Verbindung mit μωραὶ ζητήσεις, ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί. Was sollen wir nun unter diesen überschwenglichen Mythen und Genealogien uns denken? Ich will die verschiedenen höchst unwahrscheinlichen Meinungen der Erklärer hier nicht wiederholen. Halten wir uns auch blos an dasjenige, was kürzlich Neander, Gesch. der Pfl. u. Leit. der christl. Kirche durch die Apostel, I. S. 402, hierüber bemerkt hat, so ist schon hieraus zu sehen, wie vergeblich es ist, die Beziehung auf die Gnostiker umgehen zu wollen. Nach der Ansicht Neanders „paßt alles, wenn wir an die γενεαλογίας τῶν ἀγγέλων, ähnlich den spätern gnostischen Pneumatologien, denken. Jene Irrlehrer haben über den Ursprung und die Fortpflanzung der Geister Mährchen gelehrt, ähnlich wie die Irrlehrer zu Colossä.“ Woher wissen wir aber auch nur das Geringste über solche Engel-Genealogien bei den Irrlehrern zu Colossä, selbst wenn wir die ganze essenische Angelologie bei ihnen voraussetzen? Es ist eine völlig unerweisliche Voraussetzung, daß auch sie schon über den Ursprung und die Fortpflanzung der Geister ähnliches gelehrt haben, wie die spätern Gnostiker über ihre

Aeonen und die verschiedenen Classen und Abstufungen derselben (eine Fortpflanzung der Geister ist ohnedieß nicht essenisch), und wenn dieß auch vorausgesezt werden dürfte, so käme es erst noch auf die Frage an, ob auch die übrigen Züge zu dieser Voraussetzung passen. Glaubt man daher bei jenen μῦθοι und γενεαλογίαι nur an Pneumatologien denken zu können, wie die spätern gnostischen waren, so fehlt jeder bestimmte Haltpunkt, sobald man über die uns bekannten Gnostiker zurückgehen will. Die Lehre der Gnostiker selbst aber könnte nicht treffender bezeichnet seyn, als durch den Ausdruck μῦθοι, und selbst jene nähern Bestimmungen, die hier noch in Betracht kommen, wenn jene μῦθοι theils ἰουδαϊκοὶ theils βέβηλοι καὶ γραώδεις genannt werden, passen zu dieser Voraussetzung vollkommen gut. Man denke hier vor allem an jenen berüchtigten, in den Systemen der Valentinianer und Ophiten so weit ausgesponnenen, Mythus von der aus dem Pleroma gefallenen Enthymesis oder Achamoth. Schon dieser leztere Name weist auf jüdischen Ursprung zurück; Judenchristen waren ja aber auch wirklich, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Stifter und Mitglieder der valentinianischen und ophitischen Secten. Und wie passend wird nicht dieser ganze Mythus ein μῦθος γραώδης genannt, wenn wir uns alle jene wunderlichen Scenen vergegenwärtigen, mit welchen die groteske Phantasie der Gnostiker jenen Mythus ausschmückte, wenn wir die Sophia-Achamoth gleichsam selbst als ein altes Mütterchen, wie sie ja auch gewöhnlich μήτηρ genannt wurde, außerhalb des Pleroma an einem öden finstern Ort, einsam und verlassen, traurend und verzweifelnd mit verhülltem Angesicht (λέγουσι κάλυμμα ἐπιθέσθαι δι' αἰδῶ), von den verschiedenartigsten Gemüthszuständen bewegt, in ihrem Elende sizen sehen, wenn wir ferner die mährchenhafte Geschichte hören, wie aus ihren Thränen die feuchte Substanz, aus ihrem Lachen die lichte, aus ihrer Trauer und Bestürzung alles Körperliche wurde, kurz, wie Irenäus selbst sich ausdrückt, I. 4, 3 jene ganze Tragödie, die jeder nach seiner Phantasie bald so, bald anders ausmalte. * Wie natürlich

* Dieselben gnostischen Mythen meint ohne Zweifel der Verfasser des zweiten Briefs Petri, dessen Unächtheit und späterer Ursprung nun

ist es ferner, unter den Genealogien die Aeonenreihen der Gnostiker zu verstehen, die in den Systemen der Valentinianer, Ophiten und anderer neben dem Mythus von dem Fall und den Leiden der Achamoth einen so wesentlichen Theil des Inhalts ausmachen? Auch Tertullian spricht von Genealogien der Gnostiker, in Beziehung auf ihre Aeonenlehre, ohne zu verstehen zu geben, daß er diesen Ausdruck gerade nur aus unsern Briefen genommen hat (De an. 18.). Die fünf klugen Jungfrauen der Parabel seyen bei den Gnostikern und Valentinianern eine nota intellectualium virium, sapientium scilicet, quia contingentium veritatem, illam arcanam et supernam, et apud pleroma constitutam, haereticarum idearum sacramenta: hoc enim sunt aeones et genealogiae illorum. Gewiß ist für Systeme, welche die Aeonen in verschiedene Classen theilten, wie z. B. das valentinianische in eine Ogdoas, Dekas, Dodekas, und an die Spitze dieser Classen Aeonenpaare oder Syzygien stellten, von welchen die übrigen Aeonen abstammten, der Name Genealogien ganz passend. Aber auch in dem Falle, wenn man die kürzlich von Dähne in der Abhandlung über die Schriften des Juden Philo, Theol. Stud. u. Krit. 1833. 4tes H. S. 1008 vorgeschlagene Erklärung vorzuziehen geneigt wäre, nach welcher diese *γενεαλογίαι* genealogische Untersuchungen in dem Sinne seyn sollen, in welchem Philo denjenigen Theil seiner Werke, in welchem er, der mosaischen Genealogie folgend, die einzelnen in der Genesis erwähnten Personen theils für Kräfte, theils für Zustände der Seele, mit einem Worte für *τρόπους τῆς ψυχῆς* zu erklären versuchte, als *γενεαλογικὸν* bezeichnete, also psychologische oder auch geschichtliche Ansichten, an die in den mosaischen Büchern enthaltenen Genealogien angeknüpft — finden wir die

---

doch beinahe allgemein zugegeben ist, wenn er 1, 16. seinen Apostel sagen läßt: *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* (der Gegensatz des historischen auf Anschauung und Erfahrung beruhenden Christenthums gegen den Idealismus und Doketismus der Gnostiker). Sollte aber nicht vielleicht der Ausdruck *σεσοφισμένοι μῦθοι* eine Anspielung auf den Namen der gnostischen Sophia selbst enthalten?

eigentlichen Belege dafür nur in den gnostischen Systemen. Wir haben in diesem Fall an die vorbildliche Bedeutung zu denken, die die Gnostiker den drei Söhnen Adams Kain, Abel und Seth * gaben, und an der darauf beruhenden Eintheilung der Gesammtheit der Menschen in die drei Klassen der pneumatischen, psychischen und hylischen Naturen, so wie auch an die ophitischen Secten der Sethiten und Kainiten, die sich durch diese Namen nach ihren verschiedenen Ansichten vom A. T. als das Geschlecht der wahren Gottesverehrer bezeichnen wollten. Nehmen wir die eine oder die andere Erklärung an, die Beziehung auf die Gnostiker liegt gleich nahe. Auch das Folgende kommt damit so wenig in Widerstreit, daß es vielmehr nur um so mehr zur Bestätigung dieser Ansicht dient, obgleich sich die Kritiker und Erklärer gewöhnlich daran noch mehr gestoßen haben, als am Vorangehenden. Es ist in den zunächst folgenden Versen 6 — 11, und zwar in einem Zusammenhange, welcher uns nicht annehmen läßt, es seyen hier andere Irrlehrer gemeint, als die zuvor bezeichneten, von gewissen Ansichten über das mosaische Gesez die Rede. Wer aber diese *νομοδιδάσκαλοι* sind, was sie in so zuversichtlichem Tone behauptet haben (*διαβεβαιοῦνται*) und was ihnen gegenüber gelehrt werden soll, darüber ist man sehr wenig im Klaren. Schleiermacher zeigt sehr gut (a. a. O. S. 155), daß Paulus sonst gegen das Gesez ganz anders polemisire, als hier geschieht, daß er, wenn wir die sonstige paulinische Ansicht vom Gesez auch hier

---

* Vgl. Excerpta ex scriptis Theodoti Opp. Clem. Al. ed. Potter S. 982. *Ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις* (oder wie es nachher heißt *τρία γένη*) *γεννῶνται· πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Καίν· δευτέρα δε ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἄβελ· τρίτη δὲ ἡ πνευματικὴ ἧς ἦν Σήθ. Καὶ ὁ μὲν χοϊκὸς, ἐστὶ καί᾽ εἰκόνα. ὁ δὲ ψυχικὸς, καθ᾽ ὁμοίωσιν θεοῦ. ὁ δὲ πνευματικὸς, κατ᾽ ἰδταν. Ἐφ᾽ οἷς τρισὶν ἄνευ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ Ἀδὰμ εἴρηται· αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων᾽ ὅτι δὲ πνευματικὸς ὁ Σήθ. οὔτε ποιμαίνει οὔτε γεωργεῖ, ἀλλὰ παῖδα καρποφορεῖ, ὡς τὰ πνευματικὰ, καὶ τοῦτον, ὅς ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Κυρίου, ἄνω βλέποντα, οὗ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ· τοῦτον ὁ κόσμος οὐ χωρεῖ.* Deßwegen betrachteten die Gnostiker die drei Söhne Adams, wie Tertullian Adv. Valent. c. 29 sagt, als argumenta naturae atque essentiae.

voraussezen wollten, gerade seinen Hauptgedanken verschwiegen haben würde, um etwas so wenig hieher gehöriges, und hier so triviales zu sagen, wie V. 9 u. 10, daß also hier nicht einmal ein Grund gelegt sey zu einer paulinischen Widerlegung der Judaisirenden. Da Schleiermacher wie sonst, so auch hier, nur darauf ausgeht, die dem Briefe schuldgegebene und so stark als möglich hervorgehobene Unklarheit und Verwirrung als Beweis gegen die Aechtheit desselben geltend zu machen, so konnte es nicht in seinem Interesse liegen, diesen „wunderlichen“ νομοδιδάσκαλοι näher auf die Spur zu kommen. Aber eben dieß ist erst die Frage, ob hier alles so unklar und verwirrt ist, daß sich keine bestimmtere historische Beziehung nachweisen läßt. Ich denke, schon der Eine Hauptsatz der Antithese gegen diese Irrlehrer καλὸς ὁ νόμος V. 8, kann uns hier den rechten Weg zeigen. Die hier genannten Irrlehrer müssen demnach den entgegengesetzten Satz, daß das Gesez nicht gut, ohne religiösen Werth, etwas Ungöttliches, Verwerfliches sey, aufgestellt, und noch überdieß diese Behauptung im Tone der entschiedensten Zuversicht, auf eine Anstoß erregende grelle Weise vorgetragen haben. Das Leztere liegt offenbar in den Worten V. 7, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσι, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. Von welcher Klasse der uns bekannten Irrlehrer kann nun dieß mit größerem Rechte gesagt werden, als von den Marcioniten, und wie undenkbar ist es, mit Neander a. a. O. S. 401 anzunehmen, es seyen hier solche Irrlehrer gemeint, welche zur Klasse der Judaisten gehörten und die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupteten? Gerade solche judaisirende Gegner mußten ja von ihrer Seite eben das behaupten, was der Verfasser des Briefs ihnen entgegensezen will, er hätte somit schlechthin nichts gesagt, was zu ihrer Widerlegung dienen konnte, nichts von allem demjenigen, was uns sonst die paulinische Polemik gegen solche Gegner, auch im Briefe an die Colosser, nirgends vermissen läßt, und statt dessen, was man hier unter jener Voraussezung mit Recht erwarten sollte, wäre von Wahrheiten die Rede, über welche, da sie sich von selbst verstehen und gar nicht zur Sache gehören, zwischen beiden Theilen gar kein Streit seyn konnte. Welche ganz andere Gestalt erhält aber die Sache sogleich, wenn wir uns als die Irrlehre

welcher alle diese Sätze gelten, den marcionitischen Antinomismus denken? Gegen diesen wird mit Recht geltend gemacht, daß das Gesez an und für sich gut sey, daß aber, um es als an sich gut anerkennen zu können, und nichts Abstoßendes in ihm sehen zu müssen, auch ein dem Gesez entsprechendes moralisches Verhalten dazu gehöre, * daß jene Strenge und Grausamkeit, die die Antinomisten zur Herabsezung des Gesezes auf die grellste Weise hervorhoben, den sittlich Guten nichts angehe (δικαίῳ νόμος ὀ κεῖται v. 9.), sondern nur solche treffe, deren unsittliche Gesinnungs- und Handlungsweise in den gröbsten Lastern sich darlege. Diese ganze Stelle sagt demnach ihrem Hauptinhalte nach nichts anders, als was auch Tertullian in seiner Widerlegung Marcions II, 19 zu erinnern sich veranlaßt sah: legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summae benignitatis — ut nemo eam reprobare debeat, nisi cui non placet Deo deservire. Die einzige dieser Auffassung im Wege stehende Schwierigkeit scheint nur noch in dem Ausdruck νομοδιδάσκαλοι v. 7 zu liegen. Ihn von Lehrern des mosaischen Gesezes zu verstehen, die die fortdauernde Verbindlichkeit desselben behaupteten,

* So wendet der Verfasser des Briefs, statt mit andern Gegnern des Antinomismus, wie namentlich Tertullian (man vgl. meine Schrift: Die christliche Gnosis, Tüb. 1835 S. 482. ff.) objectiv, aus dem Geseze selbst, oder aus dem Begriff des alttestamentlichen Gottes zu zeigen, daß das Gesetz gut sey, die Sache subjectiv und moralisch, indem er in der moralischen Beschaffenheit der Gegner den Grund findet, warum sie in dem Gesetze nichts Gutes finden können, alle Ursache haben es zu verwerfen. Καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται – δικαίῳ νόμος ὀ κεῖται, d. h. das Gesez ist mit seinen in bestimmten Fällen in Anwendung kommenden Bestimmungen, also mit seinen Drohungen und Strafen, im Falle der Uebertretung (dieß ist die eigentliche Bedeutung von κεῖσθαι, sofern es von einem Gesez gebraucht wird), nicht gegeben für den δίκαιος, für den, der nach demselben lebt, es nicht übertritt, aber freilich, will der Verfasser sagen, diese Antinomisten sind eben deswegen natürliche Gegner des Gesezes, weil sie nicht δίκαιοι sind, als Antinomisten sind sie auch ἄνομοι v. 9. d. h. nicht δίκαιοι, das eine hängt mit dem andern sehr natürlich zusammen, wie ja auch wirklich mit dem Antinomismus immer die entschiedenste Geringschäzung des Begriffs der δικαιοσύνη verbunden war.

sehr stark auf die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes, vorzüglich des Ritualgesezes, drangen und es auch den Heidenchristen aufdringen wollten, wie man den Ausdruck gewöhnlich erklärt, oder mit Heinrichs noch dazu anzunehmen, die ersten Christen haben überhaupt ihre Bischöfe und Aeltesten auch νομοδιδασκάλους genannt, wäre freilich ganz unpassend. Wenn aber Lehrer des Gesetzes alle diejenigen sind, die sich mit Untersuchungen und Belehrungen über das Gesez beschäftigen, den wahren Begriff desselben zu bestimmen, und was es ist und nicht ist, zu zeigen suchen, so sehe ich nicht, warum mit diesem Namen nicht auch die marcionitischen Antinomisten gemeint seyn können, die es sich zur wichtigsten Angelegenheit machten, über das Gesez zu disputiren, und sein Verhältniß zum Evangelium zu bestimmen. Auch sie führten so, wie die alten jüdischen Gesezeslehrer, das Gesez immer im Munde, aber freilich nicht um es als göttliche Lehre geltend zu machen, sondern im entgegengesezten Sinne. Der Ausdruck erscheint so sogar recht gut gewählt, um durch die Anspielung, die er enthält, diese Eiferer gegen das Gesez mit einem geringschäzenden Nebenbegriff zu bezeichnen. Bei dieser Erklärung werden wir nun auch nicht im Zweifel seyn können, was wir unter den ἔρεις καὶ μάχαι νομικαὶ zu verstehen haben, die wir Tit. 3, 9. in demselben Zusammenhange, wie 1 Tim. 1, 4 ff. mit μωραὶ ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι zusammengestellt finden.* Man denke sich nur nach Tertullian und andern Schriftstellern jener Zeit, wie lebhaft mit den Marcioniten über das Gesez, seinen Werth und seine Bedeutung, verhandelt wurde, so wird man diese ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς von nichts anderm besser verstehen können, als

---

* Vgl. auch 1 Tim. 6, 3. εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ — τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις — παραδιατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν. 2 Tim. 2, 20. τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσι μάχας. Heydenreich will unter den ἔρεις καὶ μάχαι νομικαὶ den Conflict abweichender Meinungen über den geheimern und tiefern Sinn des Gesezes, über welchen die kabbalistisch-allegorisirenden Ausleger nicht einig gewesen seyen, verstehen. Wie willkührlich und grundlos dieß ist, bedarf keiner weitern Bemerkung.

von eben diesen auf den marcionitischen Antinomismus sich beziehenden Streitunterredungen. Das Verhältniß des Gesezes zum Evangelium war damals die große Zeitmaterie, mit dem einen mußte immer zugleich auch das andere zur Sprache kommen. Auch der Verfasser des Briefs geht daher V. 10. 11 vom Gesez auf das Evangelium über, und zwar mit einer Wendung, die ganz darauf hinzielt, das harmonische Verhältniß beider in Erinnerung zu bringen: ἀνόμοις (sc. κεῖται νόμος) καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον u. s. w.

Die drei Briefe zeichnen sich besonders auch durch Stellen aus, in welchen die Erlösung durch Christus und die in ihm erschienene freie Gnade Gottes auf eine sehr nachdrückliche Weise anerkannt und gepriesen wird. Sollten diese Briefe, wie ihr Verfasser in jedem Falle beabsichtigte, für paulinische gehalten werden, so mußte er auch hierin die Denkweise des Apostels zur seinigen machen; aber auch die marcionitische Lehre konnte dabei mitwirken, da Marcion, je geringer er vom Gesez dachte, im Gegensaz dagegen um so mehr die Gnade des Evangeliums, die verzeihende und erbarmende Liebe Gottes, hervorhob. Die Antithese, in welche der Verfasser des ersten Briefs insbesondere sich sonst zu Marcion sezte, mußte ihn, um möglichen Mißverständnissen zu begegnen, gerade bestimmen, Marcion in demjenigen, worin er Recht hatte, auch wieder Recht zu geben, in der Anerkennung des ächt Evangelischen, welches zum bestimmteren Bewußtseyn gebracht zu haben, in der That der marcionitischen Lehre, so schroff und abstoßend sie im Uebrigen ist, zu einem besondern Verdienst angerechnet werden darf. Auch Marcion wollte ja hierin nur der ächte Jünger des Apostels Paulus seyn. Aber auch dabei zeigt sich uns ein neuer merkwürdiger Differenzpunkt. Es muß wohl jedem aufmerksamen Leser dieser Briefe auffallen, wie in ihnen neben der Anerkennung der Gnade der Erlösung zugleich auch die Bestimmung mit besonderem Nachdruck geltend gemacht wird, daß sich die Gnade Gottes in Christus auf alle Menschen erstrecke. Die Hauptstelle, die hieher gehört, findet sich 1 Tim. 2, 3. ff. Nachdem der Verfasser dieses Briefs Kap. 1, 14. ff. den überschwänglichen Reichthum der die Sünder erlösenden göttlichen

Gnade gerühmt hat, spricht er nun in der genannten Stelle besonders von dem Umfang derselben, in einer Stelle, die von jeher als eine Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Universalität der göttlichen Gnade betrachtet worden ist: τοῦτο γὰρ καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Εἷς γὰρ θεὸς εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Vgl. 4, 10. εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα, ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν· παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε. 6, 13. παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα. Tit. 2, 11. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις. Diese nachdrücklichen Erklärungen sezen offenbar die entgegengesezte Behauptung voraus, daß die erlösende und seligmachende Gnade Gottes nicht allen Menschen bestimmt sey. Diese Lehre läßt sich aber bei keiner andern Partei der ältesten Kirche nachweisen, als nur bei den Gnostikern; denn es ist hier nicht zu übersehen, daß nicht von einer solchen Beschränkung des Umfangs der erlösenden Gnade die Rede ist, die ihren Grund darin hätte, daß es auf der Seite des Menschen an der Erfüllung der hiezu nöthigen Bedingungen fehlt, wie namentlich die strengern Judenchristen von der Seligkeit des messianischen Reichs alle ausgeschlossen wissen wollten, die sich nicht vor allem zum vollkommenen Judenthum bekannten, sondern auf den Willen Gottes wird hier zurückgegangen, und in Beziehung auf diesen den Gegnern die Behauptung entgegengestellt, daß sich die Gnade Gottes auf alle Menschen ohne Unterschied erstrecke. Geläugnet aber wurde die Universalität der Gnade in diesem Sinne nur von den Gnostikern, denn nur die Gnostiker stellten nach der bekannten Unterscheidung, die sie zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern machten, die Behauptung auf, daß es ein von Natur selig werdendes Geschlecht gebe, die Pneumatiker, allen andern aber außer diesen das Princip des Seligwerdens, der pneumatische Lichtkeim, welcher seiner Natur nach zum Lichtreich, von welchem er getrennt worden ist, von selbst wieder zurückstrebt, völlig fehle. In diesem Sinne redete Valentin in dem von Clemens von Alex. Strom. VI, 13.

erhaltenen Bruchstücke einer Homilie die pneumatischen Naturen an: ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε, καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας u. s. w. Clemens bemerkt hiezu: φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ. Vgl. Strom. II, 3. V, 1. In der erstern Stelle sagt Clemens von den Anhängern des Basilides und Valentin: φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην — οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμαντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν, τοῖς φύσει σωζομένοις, κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται. * In der leztern Stelle beruft sich Clemens, wie auch sonst, auf die Idee der sittlichen Willensfreiheit des Menschen, die mit einer solchen Annahme nicht bestehen könne. Denn wenn wir von Natur Gott kennen, so könne man den Glauben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgehe. Mit demselben Rechte konnte einer Particularität der Erlösung, die in den besondern Vorzügen der Natur Einzelner ihren Grund haben sollte, die Universalität des göttlichen Willens der Beseligung entgegengesezt werden, und es läßt sich wohl in den hie- von handelnden Stellen unserer Briefe eine nähere Beziehung auf jene gnostische Lehre um so weniger in Zweifel ziehen, da dem σωθῆναι ausdrücklich das ἐλθεῖν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας gleichgesezt wird. Denn eben darauf stüzten ja die Gnostiker ihren Particularismus, daß sie die einzige Bedingung der Seligkeit, die γνῶσις, oder nach dem in unserm Briefe wiederholt gebrauchten Ausdruck (vgl. 2 Tim. 2, 25.), die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, als einen speciellen Vorzug einzelner Weniger betrachteten. Aber auch das in der Idee der sittlichen Willensfreiheit liegende Moment ist, wie im übrigen Inhalt dieser Briefe, in den häufigen Ermahnungen zum Eifer für gute Werke so insbesondere in der Stelle 2 Tim. 2, 20. ff. nicht unbeachtet geblieben. Die Vergleichung der Welt, der Menschheit, oder wenn

* Vgl. die Exc. ex scr. Theod. c. 56. πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοὶ, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοὶ, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί· τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν, αὐτεξούσιον ὄν, ἐπιτηδειότητα ἔχει πρὸς τὴν πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν, καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν, κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται.

man lieber will, der christlichen Kirche, mit einem großen Hause (vgl. 1 Tim. 3, 15. οἶκος Θεοῦ — ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας) in welchem nicht blos goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße sind, und die einen zur Ehre, die andern zur Unehre, ist gleichbedeutend mit der bekannten Unterscheidung, die die Gnostiker zwischen edleren und unedleren Naturen machten; der Verfasser des Briefs aber läßt diesen Unterschied dadurch sich ausgleichen, daß er es in die freie Macht eines Jeden stellt, sich von allem Verunreinigenden zu reinigen, und ein Gefäß zur Ehre zu werden, geweiht und nüzlich dem Hausherrn, zu allen guten Werken geschickt. *

Sehen wir uns nach den übrigen Stellen um, die mit den bisher erörterten in Eine Classe gehören, so kann es kaum eine andere geben, in welcher die Beziehung auf die Gnostiker offener am Tage liegt, als die Stelle 1 Tim. 4, 3. Nachdem der Verfasser des Briefs, offenbar, weil er sich selbst sagen mußte, daß Irrlehrer, wie die im Folgenden charakterisirten, der apostolischen Zeit fremd sind, der späteren Zeiten Erwähnung gethan und die Irrlehrer, die er bestreitet, als Abtrünnige der schlimmsten Art bezeichnet hat, sagt er zu ihrer weitern Schilderung, daß sie zu heirathen verbieten und sich der Speisen zu enthalten gebieten, welche Gott geschaffen zum

---

* Zur Erläuterung des Obigen, auch in Hinsicht der bildlichen Vergleichung der edleren Naturen mit einem edlern Metall, mag auch noch folgende Stelle aus Irenäus Adv. haer. l. 6, 2. dienen. „Die psychischen Menschen, lehren die Häretiker, bilden sich nur durch das Psychische. Sie halten sich nur an die Werke und den bloßen Glauben, ohne die vollkommene Erkenntniß zu haben. Solche, sagen sie, seyen wir, die wir zur Kirche gehören. Deswegen haben wir auch nöthig, gute Werke zu thun, weil wir anders nicht selig werden können. Sie aber, behaupten sie, werden nicht durch Werke, sondern weil sie von Natur pneumatisch seyen, schlechthin selig. Wie das Materielle der Seligkeit gar nicht fähig sey, so könne das Pneumatische gar nicht zu Grunde gehen, wenn man auch alles Mögliche thue. Denn wie Gold auch im Koth seine Schönheit nicht verliere, sondern seine eigene Natur bewahre, so verhalte es sich auch mit ihnen, was sie auch thun, schade ihnen nicht, sie verlieren nie ihre geistige Substanz.“

Genusse mit Danksagung für die Glaubigen, und die, so die Wahrheit erkannt haben; denn jegliches Geschöpf sey gut (πᾶν κτίσμα καλὸν) und nichts verwerflich, wenn es mit Danksagung genossen werde, denn es werde geheiligt durch Gottes Wort und Gebet. Dazu gehört die parallele Stelle Tit. 1, 14., wo vor jüdischen Fabeln und Sazungen von Menschen, welche die Wahrheit verschmähen, gewarnt wird, mit der Erinnerung: alles ist rein den Reinen, den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt ist ihr Sinn und Gewissen. Gott geben sie vor zu kennen, mit den Werken aber verläugnen sie ihn; es sind gräuelhafte, unfolgsame und zu allem Guten untüchtige Menschen. Nach der gewöhnlichen Meinung der Interpreten sollen diese Stellen gegen ascetische Grundsäze und Lehren gerichtet seyn. Auch Neander bemerkt a. a. O. S. 406 zunächst in Beziehung auf die Stelle Tit. 1, 15., daß an die gewöhnlichen judaisirenden Irrlehrer, an solche, welche nach den jüdischen Speisegesezen dies und jenes für unrein erklärten, hier nicht zu denken sey. Alles zusammengenommen weise vielmehr auf eine solche, dem reinen Evangelium entgegengesezte, Richtung hin, wie wir sie in dem Briefe an die Colosser erkennen. Der Apostel würde, wenn hier die gewöhnlichen Irrlehren der Judaisten zu bekämpfen gewesen wären, schwerlich unterlassen haben, auf das, was der eigentliche Grund jener Irrlehrer war, hinzuweisen, die Vermischung eines untergeordneten Standpunkts, der früherhin seine gerechte Geltung hatte, diese aber nun durch das Christenthum verloren, mit dem höhern Standpunkte des Christenthums, der jezt allein gelten sollte. Hier hingegen spreche er von solchen Meinungen und Sazungen, welche aller Wahrheit ermangelten, die er nur als etwas willkührlich ersonnenes betrachte, jüdischen Mährchen, Sazungen solcher Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden. Irrlehrer derselben Art, wie die während der Gefangenschaft des Paulus in Colossä aufgetretenen, die sich von den gewöhnlichen Judaisten durch eine theosophisch-ascetische Richtung unterscheiden, versteht Neander a. a. O. S. 401 auch im ersten Briefe an den Timotheus. Wenn man aber mit Recht aus der Polemik dieser Briefe den Schluß zieht, daß gewöhnliche Judaisten hier nicht gemeint seyn können, so muß derselbe Schluß

auch gegen die Beziehung auf Irrlehrer, wie die in Colossä waren, gelten. Unverkennbar ist doch, außerdem, daß der Verfasser selbst nur an Irrlehrer der ὕστεροι χρόνοι gedacht wissen will, und uns somit auch an Irrlehrer, wie die schon früher in Colossä vorhandenen, zu denken verbietet, die Polemik in den genannten beiden Pastoralbriefen ebenfalls eine ganz andere, als in dem Briefe an die Colosser, in welchem doch keineswegs wie in jenen ein radicaler, aller Wahrheit ermangelnder Widerspruch gegen das Christenthum bei den bestrittenen Irrlehren vorausgesezt werden kann. Wie mild lautet in Vergleichung mit jener Polemik die des Colosserbriefs, wenn der Apostel sich hier 2, 16. auf die Ermahnung beschränkt: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων, ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Hier hätten wir ja wirklich jene Hinweisung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums und den höhern des Christenthums, welcher, wie Neander selbst behauptet, nie fehlen darf, wo der Apostel judaisirende Irrlehrer der gewöhnlichen Art bestreitet. Auch die Irrlehrer zu Colossä mußten daher solchen Judaisten ungleich näher stehen, als den Irrlehrern, mit welchen es die Pastoralbriefe zu thun haben, und es fällt nur um so mehr auf, warum die Polemik der leztern eine ganz andere ist, wie auch das Folgende zeigt, was aus der genannten Stelle des Colosserbriefs hier zunächst noch verglichen werden kann, wenn der Apostel V. 20. ff. weiter sagt: εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε· μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς, ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων. Alles dieß, was der Apostel hier tadelt und mit dem Geiste des Christenthums widerstreitend findet, läßt sich doch immer noch aus einer Anhänglichkeit an jüdische Sazungen erklären, wie sie auch im Essäismus statt fand. Bei den Irrlehrern der Pastoralbriefe aber muß das ἀπέχεσθαι βρωμάτων in einem gewissen Widerwillen und Abscheu seinen Grund gehabt haben, welchen sie gegen die Schöpfung Gottes, wie gegen etwas Unreines, hegten. Nur in diesem Sinne kann hier gesagt werden, daß alles von Gott Geschaffene gut sey und nicht verworfen werden dürfe, daß nur solchen, die als Ungläubige in sich

selbst unrein und befleckt sind, auch das Reine als unrein erscheine. Muß auch das Verbot der Ehe, wie wir unstreitig annehmen müssen, aus derselben Ansicht abgeleitet werden, welche andere könnte diese gewesen seyn, als jene bekannte, die in allem, was das materielle Leben förderte und nährte, nur eine Quelle des Bösen sah? Nothwendig müssen wir daher an Irrlehrer denken, deren Irrlehre auf einer dualistischen Welt- und Lebens-Ansicht beruhte, wie wir sie unter den Gnostikern am bestimmtesten bei Marcion und seinen Anhängern finden. Auf diese paßt die ganze Charakteristik, die von diesen Irrlehrern gegeben wird, so vollkommen, daß kaum zu zweifeln ist, sie seyen hier gemeint. Sie verboten die Ehe, weil sie, wie Clemens von Alex. Strom. 111, 3. sagt, die Natur wie die Materie für böse hielten, und alles, was der Weltschöpfer geschaffen hatte, haßten und verachteten, ᾧ δὴ λόγῳ μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου βούλονται, ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν. Aus demselben Grunde, aus Haß gegen den Weltschöpfer, wollten sie auch, wie Clemens in derselben Stelle weiter sagt, μὴ χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσι. * Da sie aber gleichwohl in der Welt des Weltschöpfers leben mußten, so machten sie wenigstens einen Unterschied zwischen reineren und unreineren Nahrungsmitteln, wie aus den Worten Tertullians Adv. Marc. 1, 14. zu schließen ist: copias (maris) sanctiorem cibum deputas. Ueberhaupt war bei allen diesen Secten, zu welchen insbesondere auch die Enkratiten, deren Stifter der Syrer Tatian gewesen seyn

---

* Man vgl. Irenäus I, 28. (Eus. KG. IV, 29) Ἀπὸ Σατορνίνου καὶ Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ θεοῦ, καὶ ἠρέμα κατηγοροῦντες τοῦ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος καὶ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων ἀποχὴν εἰσηγήσαντο, ἀχαριστοῦντες τῷ πάντα πεποιηκότι θεῷ. Sie wollen dem Weltschöpfer keinen Dank wissen, weil sie in allem, was von ihm kommt, nichts dankenswerthes, sondern nur etwas verwerfliches sehen zu können glauben. Im Gegensatz gegen dieses ἀχαριστεῖν sagt nun der Verfasser unsers Briefs, daß alles gut sey, was μετὰ εὐχαριστίας genossen werde, mit der Anerkennung, daß vom Weltschöpfer nur Gutes und Dankenswerthes kommen könne.

soll, und später die Manichäer gehörten, das γαμεῖν, κρεωφαγεῖν und οἰνοποτεῖν (vgl. Clem. Strom. 111, 12.) gleich streng verboten. Auch die Marcioniten enthielten sich des Weins, wie daraus zu sehen ist, daß Marcion nach Epiphanius Haer. XLII, 3. die Mysterien, also auch das Abendmahl, mit Wasser beging. Nur auf solche damals gangbare Ansichten und Grundsäze lassen sich daher die in den genannten Stellen enthaltenen Belehrungen beziehen, und wie sollen wir uns die so kleinlichte Erinnerung, die dem Timotheus in dem ersten Briefe 5, 23. gegeben wird: μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλ' οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχόν σȣ καὶ τὰς πυκνάς σȣ ἀσθενείας, erklären, wenn nicht der Verfasser auf die gleiche Weise hiezu veranlaßt worden ist? Kein Zweifel kann uns wohl auch darüber seyn, was wir unter der σωματικὴ γυμνασία, die nur zu wenigem nüzlich seyn soll, 1 Tim. 4, 8. zu verstehen haben. Der Ausdruck ist allerdings, wie Schleiermacher a. a. O. S. 55. mit Recht bemerkt, gar wunderlich, kann aber doch nichts anders bedeuten, als die strenge Ascese und Abstinenz, die zu der Lebensweise solcher Secten gehörte, aber doch auch wieder mit dem ganzen Geist jener Zeit zusammenhing. Deswegen will auch der Verfasser des Briefs, was bemerkenswerth ist, sie nicht ganz verwerfen, und sagt nur, sie sey zu wenigem nüzlich, die Hauptsache sey die Frömmigkeit. Da nun aber bei Irrlehrern, wie die hier geschilderten waren, keine wahre Frömmigkeit vorausgesezt werden konnte, so konnte auch jene Ascese keinen wahren religiösen Werth haben, sie war daher, zumal in der unnatürlichen Ueberspannung, die sie bei den Gnostikern hatte, nur ein äusserer Schein der Frömmigkeit, oder sofern sie sich ebendeswegen nur auf den Körper bezog, und mit der größten körperlichen Anstrengung geübt wurde, eine körperliche Gymnastik, die die Stelle der Religiosität vertreten sollte. Wahrscheinlich meint auch der Verfasser des zweiten Briefs dieselbe ascetische Richtung, wenn er 3, 5. von ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι spricht.

Könnte uns nach allem bisherigen noch zweifelhaft seyn, ob sich in einem dieser Briefe wirklich auch Beziehungen auf die marcionitische Irrlehre finden, so ist der Schluß des ersten Briefs ganz geeignet, uns jeden Zweifel hierüber vollends zu benehmen. Denn

hier spricht der Verfasser desselben nicht bloß zweideutig und unbestimmt, wie in so vielen andern Stellen von βέβηλοι κενοφωνίαι, sondern geradezu, wie wenn er jezt erst die Sache mit ihrem wahren Namen bezeichnen wollte, von ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν. An rhetorische Künsteleien, Logomachien, dialectische Subtilitäten, woran die Ausleger erinnern, ist hier gewiß nicht zu denken. Wie ließe sich auch nur mit irgend einem Scheine wahrscheinlich machen, warum der Verfasser, wenn er nichts anderes, als nur dieß sagen wollte, dafür gerade den so eigenen, in diesem Sinn sonst nie vorkommenden Ausdruck ἀντιθέσεις ψευδωνύμου γνώσεως wählte? Man beachte hier vor allem, wie der Verfasser des Briefs den Namen γνῶσις als eine bereits gangbare, eine bestimmte Richtung und Lehrweise bezeichnende Benennung gebraucht. Denn nur, daß die Gnosis dieser Irrlehrer sich fälschlich diesen Namen beilege, wird von ihm gerügt, daß sie aber unter diesem Namen auftreten und ihn öffentlich führen (wie ja die Gnostiker sich überall als die Wissenden geltend machten und ihr Wissen dem Glauben der andern entgegensezten), wird ebendamit vorausgesezt. Sehen wir nun hier unläugbar die Gnosis als große Zeiterscheinung vor uns, wie kann es uns befremden, zugleich auch eine besondere Form derselben hier erwähnt zu finden? Von Antithesen hat kein anderer Gnostiker gesprochen als Marcion, wenigstens keiner vor Marcion, zu Marcions System aber gehören die Antithesen so wesentlich, daß Tertullian, unser Hauptgewährsmann für die marcionitische Lehre, eben diese Antithesen als das Eigenthümlichste hervorhebt, wodurch sich Marcion in der Reihe der Gnostiker bekannt machte. Separatio legis et evangelii, sagt Tertullian Adv. Marc. 1, 19. proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli ejus, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indicantur in hanc haeresin. Nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est, contrariae oppositiones, quae conantur discordiam cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur Deorum. (Vgl. 11, 29. Antitheses — gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere, atque ita alienare

Christum a creatore, et optimum a judice, et mitem a fero, et salutarem ab exitioso). Diese Antithesen waren also eigentlich das Symbol, durch dessen Anerkennung die Anhänger Marcions förmlich und feierlich in seine Secte eintraten, ob sie gleich nur eine Zugabe zu seinem Evangelium waren, wie wir aus Tert. IV, 1. sehen: ut fidem instrueret (Marcion), dotem quandam commentatus est illi (evangelio ejus), opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum, * qua duos Deos dividens proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel (quod magis usui est dicere) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß der Name Antithesen (obgleich die übrigen Schriftsteller über Marcion sie nicht namentlich als ein Werk Marcions anführen und sich vorzugsweise nur an sein Evangelium halten, zu welchem ja die Antithesen nur ein Commentar seyn sollten), die gangbarste von Marcion selbst gewählte Bezeichnung des Eigenthümlichen seiner Lehre war. Wie ist es nun möglich, frage ich, wenn wir noch überdieß alles andere zusammennehmen, was uns in unsern Briefen theils überhaupt an gnostische Gegensäze, theils namentlich an marcionitische denken heißt, wenn wir uns insbesondere die schon erwähnten λογομαχίας, die ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς wieder ins Gedächtniß rufen, wie ist es möglich, hier zu verkennen, daß keine anderen Antithesen gemeint seyn können, als die marcionitischen, und daß eben deßwegen die Abfassung des ersten Briefs an den Timotheus wenigstens in keine andere Zeit gesezt werden kann, als eben in jene, in welcher über die ganze durch Marcion in Anregung gebrachte Streitfrage über das Verhältniß des Gesezes und des Evangeliums am lebhaftesten disputirt wurde? Ja weit eher könnte ich mich entschließen, diese ganze Erscheinung aus einem rein prophetischen Blicke des Apostels in die spätere Zeit zu erklären, als daß

---

* Δεικνύω, sagt der Marcionite in dem Dial. de recta in Deum fide Sect. 1. ὅτι δημιουργὸς ἄλλα ἐνομοθέτησε καὶ ὁ Χριστὸς ἄλλα ἐναντία τούτου — ἑαυτῷ οὐδεὶς ποτε ἐναντιοῦται οὐδὲ ἀντίκειται, ὥσπερ ἀντίκειται τὸ εὐαγγέλιον τῷ νόμῳ.

ich es für erlaubt und den sonst geltenden Grundsäzen der historischen Erklärung angemessen halten könnte, eine so offenbare und so evident nachweisliche historische Beziehung zu läugnen.

Doch, wir dürfen auch jezt noch nicht davon abstehen, der auf die Zeit der Gnostiker hinweisenden Herkunft unserer Briefe näher auf die Spur zu kommen. Unter die dahin gehörenden Merkmale rechne ich auch die beiden Doxologien des ersten Briefs 1, 17. τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ τιμὴ καὶ δόξα εἰς τὰς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμὴν, 6, 15. ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν ἀδεὶς ἀνθρώπων, ἀδὲ ἰδεῖν δύναται, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν. Emphatische und gehäufte Prädicate dieser Art, welche alle nur den Begriff des absoluten Wesens der Gottheit ausdrücken sollen, sind ganz der Weise der Gnostiker gemäß; einige derselben haben auch eine nähere Verwandtschaft mit gnostischen Vorstellungen, wie βασιλεὺς τῶν αἰώνων, und φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. Solche Prädicate, deren sich zuerst hauptsächlich die Gnostiker bedienten, um ihre Idee von der Gottheit zu bezeichnen, eigneten sich sehr leicht auch die orthodoxen Schriftsteller an, da sie im Gegensaz gegen die Gnostiker und die Angriffe derselben auf den alttestamentlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus nichts mehr zu vermeiden hatten, als eine zu sinnliche Vorstellung von dem Wesen der Gottheit.* Ueberhaupt läßt sich leicht denken, daß in einer Zeit, in welcher das christliche Dogma noch so unbestimmt und unentwickelt war, und im Grunde nur die Gnostiker es waren, die den Ton angaben und zuerst eine bestimmtere dogmatische Vorstellungsweise geltend zu machen suchten, gnostische Vorstellungen und Ausdrücke unwillkührlich auch den orthodoxen Kirchenlehrern sich mittheilten. Diese Bemerkung möchte ich auch auf die in diesen Briefen durchblickende eigene Ansicht von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus anwenden. Es ist natürlich, daß in diesen

* Das emphatische μόνος θεὸς 1, 17., so wie auch μόνος δυνάστης darf wohl auch als Gegensaz gegen den gnostischen Polytheismus und den zwei Götter lehrenden marcionitischen Dualismus genommen werden.

Briefen nichts eigentlich doketisches sich findet, vielmehr, wie es scheint, im Gegensaz gegen den gnostischen Doketismus Bestimmungen nicht fehlen, durch welche die Realität des Menschlichen in Christus ausdrücklich behauptet wird, wie namentlich in folgenden Stellen 1 Tim. 2, 5. ἄνθρωπος χριστὸς, Ἰησῦς 3, 26. ἐφανερώθη ἐν σαρκί 2 Tim. 2, 7. ἐκ σπερματὸς Δαβίδ. Allein abgesehen davon, scheint mir doch die ganze Vorstellung dieser Briefe von Christus eine gewisse Verwandtschaft mit der der Gnostiker zu haben. Nicht zu übersehen ist in dieser Hinsicht, wie ich glaube, daß die Sendung Jesu zur Erlösung der Menschen in diesen Briefen gewöhnlich durch Ausdrücke bezeichnet wird, wie folgende sind: 1 Tim. 3, 16. ἐφανερώθη 2 Tim. 1, 9. χάρις ἡ δοθεῖσα ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσα δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησῦ Χριστῦ 4, 1. διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τῦ θεῦ καὶ Ἰησῦ Χριστῦ τῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρὸς κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτῦ (auch hier scheint die Sendung Jesu zur Erlösung gemeint zu seyn, ebenso wie auch V. 8. ἀποδώσει μοι [τὸν τῆς δικαιοσύνης στέφανον] ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁ δίκαιος κριτὴς, ὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτῦ). Tit. 2, 11. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τῦ θεῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις 3, 4. ἡ χριστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τῦ σωτῆρος ἡμῶν θεῦ. Ich gebe zwar zu, daß diese Ausdrücke keinen strengen Beweis abgeben, aber es dringt sich mir dabei doch die Bemerkung auf, daß die Gnostiker insbesondere von der Sendung des Erlösers, weil sie sich dieselbe als den plözlichen Eintritt des erlösenden Geistes in die Welt dachten, als von einer Erscheinung, einer Epiphanie sprachen, wie ja auch das eben darauf sich beziehende Epiphanienfest, seiner Bedeutung und Benennung nach, höchst wahrscheinlich gnostischen Ursprungs ist. Hiemit scheint mir dann weiter zusammenzuhängen, daß in diesen Briefen so häufig zum Hauptsubject der erlösenden Thätigkeit Gott selbst gemacht wird, wie die so eben angeführten Stellen beweisen, und wie namentlich auch aus dem Ausdruck θεὸς σωτὴρ erhellt, welchen man mit Recht als eine nur diesen Briefen eigene Bezeichnungsweise bemerklich gemacht hat (Schleiermacher a. a. O. S. 79.) Ich gebe auch hier zu, daß nichts streng Beweisendes darin liegt, kann aber deswegen doch nicht unterlassen,

an die Analogie zu erinnern, die mir dieß mit der marcionitischen Lehr- und Darstellungsweise zu haben scheint. So bezeichneten auch die Marcioniten Christus nur als den circumlator des in ihm sich offenbarenden Gottes, und sagten daher von diesem selbst, er sey per semetipsum revelatus in Christo Jesu, durch die apparentia Christi. Tert. Adv. Marc. 1, 19. Auch sie führten die Erlösung in ganz besonderm Sinne auf Gott, als den θεὸς σωτὴρ zurück, wenn sie nach Tertullian a. a. O. 1, 17. sich hierüber so auszudrücken pflegten: sufficit unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua. Die hohe Vorstellung, die die Gnostiker von dem absoluten Wesen Gottes hatten, mußte in Verbindung mit ihrem Doketismus von selbst zur Folge haben, daß die selbstständige göttliche Persönlichkeit des Erlösers sehr in den Hintergrund zurücktrat. Christus, der erlösende Geist, der spiritus salutaris, wie ihn Marcion nannte, ist nur der Reflex des höchsten Gottes (ipsa Dei persona — potius umbra et phantasma secundum Christum ipsius sagt Tertullian a. a. O. 1. 22. von Marcion). Als ein Phantasma wollte zwar der Verfasser der Pastoralbriefe Christus keineswegs betrachtet wissen, indem es ihm nun aber im Gegensaz gegen den gnostischen Doketismus nur darauf anzukommen schien, Christus als wirklichen Menschen zu prädiciren, ergab sich ihm auf diesem bloß negativen Wege eine Vorstellung, die sich auf keinen klaren und bestimmten Begriff bringen läßt. Mir wenigstens ist es nicht möglich, über die beiden Stellen, die in dieser Hinsicht besonders in Betracht kommen 1 Tim. 2, 5. 3, 16. so wenig auch die Ausleger bisher auf diese Schwierigkeit aufmerksam gemacht haben, ein anderes Urtheil zu fällen. Ist nur Ein Gott, und im Gegensaz gegen diesen Einen Gott Christus Jesus, wie er hier genannt wird, schlechthin Mensch, so ist klar, daß Christus nicht auch Gott seyn kann, sondern er ist bloßer Mensch, und man weiß nicht, was ihn denn eigentlich nach der Ansicht des Verfassers dieses Briefs zum Erlöser und Mittler zwischen Gott und den Menschen machte. Schon dieß ist für den Verfasser eines Briefs, welcher für paulinisch gehalten werden soll, höchst auffallend, aber noch auffallender wird es, wenn wir die

andere Stelle 3, 16. hinzunehmen, und die in beiden Stellen enthaltenen Prädicate auf Einen Begriff zu bringen suchen. Das Subject, von welchem die 3, 16. hervorgehobenen Bestimmungen ausgesagt werden, ist bekanntlich in kritischer Hinsicht ungewiß. Aber man lese wie man wolle, θεὸς oder ὃς oder ὃ, die Hauptsache ist, daß sich nach der Stelle 2, 5. überhaupt gar kein passendes Subject hinzudenken läßt. Ist Christus Jesus, wie er 2, 5. genannt wird, bloßer ἄνθρωπος, so kann doch von ihm offenbar nicht gesagt werden, daß er, wie es hier heißt ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Alle diese Bestimmungen sezen voraus, daß Christus entweder als göttliche Person, als υἱὸς θεῦ im Sinne der ältern Kirchenlehrer, oder als höherer Geist, als Aeon im Sinne der Gnostiker, gedacht wurde. Nur dann kann von ihm gesagt werden, daß er ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, aber in diesem Falle kann er dann unmöglich bloßer ἄνθρωπος gewesen seyn, und es bleibt daher immer zwischen beiden Stellen ein Widerspruch, welcher sich nicht befriedigend lösen läßt. Erklärt werden aber kann der Ursprung einer noch so wenig zusammenhängenden Vorstellung, wie ich glaube, nur aus dem Einfluß, welchen die Christologie der Gnostiker auf den Verfasser unsers Briefs hatte, oder nur daraus, daß er sich auf der einen Seite an sie anschloß, auf der andern aber wieder von ihr abweichen zu müssen glaubte. In einer Zeit, in welcher es noch so ganz an festern dogmatischen Bestimmungen fehlte, mußte die marcionitische Vorstellung, nach welcher Christus das subjectlose Organ des sich durch sich selbst offenbarenden Gottes ist, noch ganz unverdächtig erscheinen. Daß Gott sich in Christus geoffenbart habe, in Christus erschienen sey, war der einfache Hauptsaz, welchen man festhalten wollte. Zum häretischen Saz wurde dieser Saz erst dadurch, daß man die Realität der Menschheit Christi doketisch läugnete. So hatte man nun die beiden Säze: Gott hat sich in Christus geoffenbart, und Christus ist Mensch, wie wir dieß bei unserm Verfasser finden: durch welche vermittelnde Vorstellung aber diese beiden Säze näher zu bestimmen und in ein näheres gegenseitiges Verhältniß zu sezen sind, darauf reflektirte man damals noch nicht. Es geschah dieß erst durch Unitarier, wie Praxeas und die sogenannten Patripassianer waren, deren

Lehrbegriff, wie auch Neander bemerkt, Kirchengesch. I, 2. S. 796, mit der marcionitischen Christologie sehr nahe verwandt ist, nur ist nicht wohl anzunehmen, daß Marcion erst durch den Patripassianismus auf seine mit seinem Doketismus so natürlich zusammenhängende Christologie gebracht wurde, sondern weit wahrscheinlicher entstund der Patripassianismus selbst erst durch die Gegenwirkung gegen den gnostischen Doketismus. Dürfen wir uns den Zusammenhang dieser Vorstellungen auf die angegebene Weise denken, so kann uns auch der erste Brief an den Timotheus einen neuen Beleg dafür geben, daß die durch Justin den Märtyrer und die ihm zunächst stehenden Kirchenlehrer in Umlauf gebrachte Christologie nicht gerade die ältesten kirchlichen Auctoritäten für sich hat. Was endlich noch die einzelnen Säze der christologischen Formel 3, 16. betrifft, so verzichte auch ich darauf, einen durchaus befriedigenden logischen Zusammenhang in diese Säze, wie sie einzeln der Reihe nach auf einander folgen, zu bringen, gnostische Anklänge scheinen mir aber jedenfalls auch hier zu seyn, wenigstens in den beiden Säzen ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι und ὤφθη ἀγγέλοις. Bei dem erstern dieser beiden Säze ist ohne Zweifel der Moment der Taufe auf eine ähnliche Weise fixirt, wie ihn die Gnostiker als die Epiphanie des erlösenden Geistes besonders hervorhoben; der zweite Saz nimmt vielleicht das ὠφθῆναι ἀγγέλοις ebenso, wie die Gnostiker Christus durch die Reiche der Engel hindurchgehen ließen, um zum Pleroma, zu dem ἀναληφθῆναι ἐν δόξη zu gelangen. Was aber den Zusammenhang dieser Säze betrifft, so scheint er mir nur dann klarer zu werden, wenn wir von diesen sechs Säzen je zwei als einen Gegensaz nehmen, in welchem das eine Glied mehr gnostisch, das andere mehr antignostisch lautet. Das φανερωθῆναι ἐν σαρκὶ mußte vor allem gegen die Gnostiker geltend gemacht werden; um nun aber ihnen auch wieder etwas einzuräumen, wurde jenem φαν. ἐν σαρκί das δικαιωθῆναι ἐν πνεύματι gegenübergestellt. Im Gegensaz gegen σάρξ kann πνεῦμα hier nur die höhere reingeistige Natur Christi bedeuten, alle andern Erklärungen von πνεῦμα sind theils gegen den Sprachgebrauch, theils gegen den Zusammenhang, die göttliche Natur Christi aber kann hier durch πνεῦμα gar wohl bezeichnet seyn, wenn man sich erinnert,

daß die Gnostiker Christus, sofern sie sich ihn ohne σὰρξ dachten, πνεῦμα, spiritus, nannten, wie ja namentlich Marcion nach Tertullian von Christus als dem spiritus salutaris sprach. Wie also Christus im Fleische erschien, so documentirte er sich auf der andern Seite ebenso ἐν πνεύματι, d. h. als Geist, als πνεῦμα (der Ausdruck ἐν πνεύματι ergab sich schon aus dem Gegensaz gegen ἐν σαρκί). Dem auf die Geisterwelt sich beziehenden ὀφθῆναι ἀγγέλοις entspricht das in der sinnlichen Welt geschehene κηρυχθῆναι ἐν ἔθνεσιν, und völlig analog ist auch das Verhältniß der beiden folgenden Säze ἐπιςεύθη ἐν κόσμῳ und ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, so daß durch jeden dieser Säze soviel möglich auf gleiche Weise dem orthodoxen und dem gnostischen Interesse genügt werden soll, indem Christus eben so sehr nach seinem Verhältniß zur idealen geistigen Welt, die die Gnostiker vorzugsweise ins Auge faßten, als nach seinem Verhältniß zur realen Wirklichkeit, deren historischen Boden die Orthodoxen im Gegensaz gegen die Gnostiker festhalten mußten, betrachtet wird. So nur, wenn wir uns auf den Standpunkt eines Verfassers stellen, welcher theils selbst gnostischer Vorstellungen und Ausdrücke sich nicht ganz entschlagen konnte, theils überall auf gnostische Gegensäze Rücksicht nehmen zu müssen glaubte, scheinen mir diese Säze das sie aufhellende Licht zu erhalten. *

---

* Wer den Sprachgebrauch der Gnostiker kennt, wird auch sonst in der Denk- und Ausdrucksweise dieser Briefe manches Gnostisirende bemerken. Die Ausdrücke φῶς (man vgl. mit φῶς ἀπρόσιτον, 1 Tim. 6, 16. die Excerpta ex scr. Theod. 10. 11., wo vom Sohn gesagt wird, er sey φῶς ἀπρόσιτον) ἀόρατος, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία (2 Tim. 1, 10.), ἀθανασία (1 Tim. 6, 16.), πρὸ χρόνων αἰωνίων (2 Tim. 1, 9. Tit. 1, 2.) sind auch Lieblingsausdrücke der Gnostiker. Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι 1 Tim. 5, 21. die Schleiermacher Sendschr. S. 64 ganz einzig nennt, mit der Bemerkung, es bleibe sehr wunderlich, daß der Mann, der so sehr gegen die γενεαλογίας und gegen die unnüzen Fragen eifere, nun gar so bestimmte Rangordnungen von Engeln kenne, gehören besonders auch dem Ideenkreis der Gnostiker an, bei welchen öfters von Engeln die Rede ist, die in besonderer Verbindung mit dem Erlöser stehen. So wird bei Irenäus l. 4, 5. der Σωτὴρ zur Achamoth geschickt μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν αὐτȣ̃ ἀγγέλων. Dieselben werden 7, 1. οἱ

Nehmen wir nun alles bisher Erörterte zusammen, so ist gewiß die Vermuthung, die Entstehung dieser Briefe, und des ersten derselben insbesondere (wenn wir auch jedenfalls den zweifelhafteren von den beiden andern noch unterscheiden wollen), sey in die Zeit der marcionitischen Häresis zu sezen, eben so gegründet, als der Verdacht gegen den apostolischen Ursprung überhaupt, und dieser Verdacht selbst kann nur durch die Gründe, auf die sich jene Vermuthung stüzt, einen festern Haltpunkt gewinnen. Will man dagegen mit Neander (Gesch. der Pfl. u. Leit. der christl. Kirche durch die Apostel Th. 1. S. 402) und Andern einwenden, „ein Andrer (als der Apostel), welcher diesen Brief etwa zum Theil deßhalb untergeschoben hätte, um die aufkeimende Gnosis durch das Ansehen des Paulus zu bekämpfen, würde den Gegenstand seiner Polemik bestimmter bezeichnet haben," so glaube ich durch die ganze bisherige Untersuchung das Gegentheil hievon gezeigt zu haben. Der Gegenstand der Polemik ist nach meiner Ueberzeugung mit so deutlichen Zügen bezeichnet, daß jeder, der die Geschichte jener Zeiten kennt,

---

περὶ τὸν Σωτῆρα ἄγγελοι und 2, 6. seine δορυφόροι und ὁμογενεῖς ἄγγελοι, 4, 5. οἱ ἄγγελοι οἱ μετ' αὐτȣ͂ οἱ δορυφόροι genannt. Besonders sind hier auch die Exc. ex scr. Theod. zu vergleichen, nach welchen 10. ff. an der Spize des Geschaffenen stehen οἱ ἀρχάγγελοι οἱ πρωτόκτιστοι, sieben Erzengel, welche das Angesicht des Vaters sehen, d. h. den Sohn. Auch in der Zurückführung der Erlösung gerade auf die χρηστότης und φιλανθρωπία τȣ͂ σωτῆρος ἡμῶν θεȣ͂ Tit. 3, 4., möchte ich einen Anklang an den marcionitischen Sprachgebrauch sehen. Dem Marcion besonders war es eigen, vorzugsweise die Güte und Liebe Gottes hervorzuheben. Man vgl. Tertullian z. B. Adv. Marc. IV, 9. Hanc tam congruentem et debitam interpretationem, bemerkt Tertullian in Beziehung auf eine zuvor genannte Stelle der Schrift, adulator Christi sui Marcion sub obtentu mansuetudinis et lenitatis quaerit excludere. Cap. 10. stat probabis novam istam Christi novi scilicet benignitatem. Von einer φιλανθρωπία Gottes spricht der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien XVI, 19. Vielleicht hängt mit diesem so nachdrücklichen Urgiren der Liebe und Güte Gottes gegen die Menschen auch das gegen die paulinische Weise in diesen drei Briefen am Eingang mit χάρις und εἰρήνη noch verbundene ἔλεος zusammen.

darüber nicht wohl in Zweifel seyn kann, welcher Art Irrlehrer und Gegner der Verfasser vor Augen hatte. Verlangt man aber gleichwohl, daß sie noch deutlicher und bestimmter bezeichnet seyn sollten, so muthet man ihm eine noch größere Vermengung der Zeiten zu, als er sich auch so schon zu Schulden kommen ließ, eine solche, bei welcher die Absicht, die doch immer bei ihm vorausgesezt werden muß, daß der Brief für einen paulinischen gehalten werde, von selbst hinweggefallen seyn würde. So klar es ist, daß der Verfasser in den Verhältnissen einer spätern Zeit lebt, und so wenig er selbst das Bewußtseyn des Unterschieds der Zeiten ganz verbergen kann, so sichtbar ist doch immer zugleich sein Bestreben, den paulinischen Standpunkt nicht zu auffallend zu verlassen. Hieraus ist es auch zu erklären, daß mit den hervorgehobenen, zum Theil sehr speciellen Zügen so viele allgemeine Schilderungen der bestrittenen Irrlehrer, besonders solcher, die sie von Seiten ihrer moralischen Verkehrtheit charakterisiren sollen, abwechseln. Man vgl. die Stellen 1 Tim. 1, 6.: ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν. 4, 1. ψευδολόγοι κεκαυτηριασμένοι τὴν συνείδησιν. 6, 5.: παραδιατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νῦν, καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας, νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. 2 Tim. 2, 16.: βέβηλοι κενοφωνίαι. 3, 2.: ἄνθρωποι φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλάζονες, ὑπερήφανοι u. s. w. (eine Reihe von Prädicaten, die recht sichtbar alles mögliche zu erschöpfen sucht, was nur immer über eine solche Gattung von Menschen gesagt werden kann), 3, 13.: πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, πλανῶντες καὶ πλανώμενοι. Tit. 1, 10.: εἰσὶ πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται. Anders als auf diese Weise konnten diese Irrlehrer nicht bezeichnet werden, wenn zwar vor ihnen als den verwerflichsten und verderblichsten Menschen gewarnt, aber gleichwohl keine zu specielle, das historische Original gar zu deutlich copirende, Characteristik gegeben werden sollte. * Aber auch

---

* Doch stellen auch die Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts selbst auf dieselbe Weise und nach derselben Voraussezung, daß von Menschen, die einmal von der Wahrheit so entschieden abgefallen seyen, nicht genug Schlimmes gesagt werden könne, die Gnostiker

selbst da, wo wir durch Namen und bestimmtere persönliche Verhältnisse unmittelbarer und concreter in die Zeit des Apostels versezt

---

überhaupt als die schändlichsten, sittlich verdorbensten Menschen dar, ohne zwischen den einzelnen, so verschiedenartigen Secten, und zwischen dem practischen Mißbrauch, welcher mit manchen Lehren und Grundsäzen der Gnosis getrieben wurde, und diesen selbst genauer zu unterscheiden. Unter den einzelnen Zügen, mit welchen die Irrlehrer in den obigen Stellen geschildert werden, scheint mir noch besonders bemerkenswerth, was 2 Tim. 3, 6. gesagt wird: *ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις, πάντοτε μανθάνοντα, καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα.* Eben diese Verführung der Frauen wird besonders auch von den Kirchenlehrern den Gnostikern schuld gegeben, wie z. B. namentlich dem zur valentinianischen Schule gehörenden Gnostiker Markus, von welchem Irenäus I. 13, 3. sagt: *μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται, καὶ τούτων τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας, ἃς πολλάκις ὑπάγεσθαι πειρώμενος κολακεύων φησὶν αὐταῖς· μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς χάριτος — καὶ εὐχαριστεῖ (ἡ γυνὴ) Μάρκῳ, καὶ ἀμείβεσθαι αὐτὸν πειρᾶται — καὶ κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν καὶ πάντα ἐνοῦσθαι αὐτῷ προθυμουμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν. — Ὅτι δὲ φίλτρα καὶ ἀγώγιμα πρὸς τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν ἐμποιεῖ οὗτος ὁ Μάρκος ἐνίαις τῶν γυναικῶν, εἰ καὶ μὴ πάσαις, αὗται πολλάκις ἐπιστρέψασαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἐξωμολογήσαντο. — Καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες περιπολίζοντες ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐξαπατῶντες γυναικάρια πολλὰ διέφθειραν τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν. — Τοιαῦτα δὲ λέγοντες καὶ πράττοντες,* sezt Irenäus a. a. O. 7. noch hinzu, *καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας.* Von einem *ἐμπαίζειν τοῖς γυναικαρίοις,* einem *ἀπατᾷν τὸ αὐτοῖς πειθόμενον γυναικεῖον γένος* und anderem dergleichen spricht auch Epiphanius in der Schilderung der Gnostiker Haer. XXVI. (besonders 9. 11.) — Wie sehr auch das Prädicat *γόητες* 2 Tim. 3, 13. auf die Gnostiker paßt, erhellt schon aus den hier angeführten Stellen. Als *γόητες* werden eben diese Häretiker 2 Tim. 3, 8. mit Jannes und Jambres verglichen, den beiden berüchtigten Zauberern, die sich in Aegypten der göttlichen Wundermacht des Moses mit ihrer schwarzen dämonischen Kunst entgegengestellt haben sollen, eine Vergleichung, welcher dieselbe Ansicht von der Gnosis zu Grunde liegt, aus welcher sich bei den Kirchenvätern die Sage herausbildete, der Erzzauberer Simon sey der Erzvater aller Häretiker, d. h. der vorzugs-

zu werden scheinen, ist doch alsbald wieder zu sehen, wie alles dieß nur zur Folie dient. Ich meine hier hauptsächlich die Stellen 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17. 4, 14. In der ersten Stelle werden Hymenäus und Alexander, in der zweiten Hymenäus und Philetus als gefährliche Irrlehrer und Hauptgegner des Apostels zusammen genannt, in der dritten wird von Alexander dem Kupferschmied gesagt, daß er dem Apostel viel Böses zugefügt habe. Daß die beiden Hymenäus Eine Person sind, und ebenso auch der Kupferschmied Alexander mit dem zuvor genannten Alexander identisch ist, ist gewiß eben so wenig in Zweifel zu ziehen, als daß dieser Eine Alexander auch Eine Person mit dem in der Apostelgesch. 19, 33. 34. erwähnten Alexander ist. Da der vor Irrlehrern warnende Brief nach Ephesus, wo Timotheus damals gewesen seyn soll, bestimmt war, so mußte doch auch aus der dortigen Umgebung des Timotheus irgend ein Gegner und Irrlehrer namentlich aufgeführt werden. Hiezu bot sich nun der in dem bekannten ephesinischen Aufstande eine Rolle spielende Alexander dar. Aber wie gewaltsam ist er herbeigezogen und in die Classe der Irrlehrer gesezt, und wie groß ist ebendeßwegen die Wahrscheinlichkeit, daß die beiden andern ihm zur Gesellschaft beigegebenen, ohnedieß völlig unbekannten Individuen, keine

---

weise sogenannten Gnostiker (magister et progenitor omnium haereticorum. Iren. Adv. haer. I, 27. II. praef.). Wer sich, wie dieß bei den Gnostikern nach der Ansicht der Kirchenväter der Fall war, von der Wahrheit losgesagt hat, hat sich der Macht der Täuschung und des Scheins übergeben, die Magie aber ist nichts anders als die Kunst des Scheins. Man vgl. wie in den Clementinen Hom. II, 25. Simon als Mythenfreund und Zauberer (τοιαῦτά τινα ἑλληνικοῖς μύθοις συμπεπλασμένα πιθανῶς ἀλληγορῶν ἀπατᾷ πολλὰς, ἐξαιρέτως πολλὰ τερατώδη θαυμάσια ποιῶν, ὡς εἰ μὴ ᾔδειμεν, ὅτι μαγείᾳ ταῦτα ποιεῖ, ἠπατήθημεν ἂν καὶ αὐτοὶ) geschildert, und seine falschen dämonischen Wunder und Gauklerkünste (λέγω δὲ τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν, καὶ τὸ ἐπ' ἀνθράκων αὐτὸν πεπυρωμένων κυλίεσθαι, καὶ δράκοντα γίνεσθαι, εἰς αἶγα μεταμορφωθῆναι, εἰς ἀέρα πτῆναι, καὶ ὅσα τοιαῦτά τινα, εἰς ἴασιν ἀνθρώπων μὴ γινόμενα, πρὸς ἀπάτην φύσιν ἔχει πολλὰς c. 36. als Wunder dieser Art haben wir uns auch die des Jannes und Jambres zu denken) von den wahren göttlichen unterschieden werden.

historische, sondern bloß fingirte Personen sind! Ich will hier alle jene von Schleiermacher a. a. O. S. 105—115. in Betreff dieser Namen und Personen auseinandergesezten „Wunderlichkeiten“ nicht wiederholen, der Hauptpunkt, welchen ich hier hervorzuheben habe, liegt nur in der Sache selbst. Als verderbliche, von der Wahrheit abgefallene Irrlehrer, deren Lehre wie ein fressender Krebs um sich greife, werden Hymenäus und Philetus 2 Tim. 2, 17. deßwegen genannt, weil sie behauptet haben sollen, die Auferstehung sey bereits geschehen. Schon der ausdrückliche Beisaz, daß ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει (man bemerke auch hier wieder das eigene, die Gegenwart absichtlich als Zukunft darstellende, futurum) weist auf eine weitverbreitete Irrlehre hin. Von einer solchen aber müßte, wenn sie wirklich schon zur Zeit des Apostels sich gezeigt hätte, doch irgend eine weitere Spur auf uns gekommen seyn. Welche andere kann demnach, zumal da der Verfasser selbst uns unsere Blicke in die Zukunft richten heißt, hier gemeint seyn, als die in so vielen Secten um sich greifende Gnosis? Auf diese paßt ja vollkommen alles, was hier gesagt wird, und wie es uns nur befremden und irre machen müßte, wenn gerade diejenige Irrlehre, durch die sich die Gnostiker so auffallend von den katholischen Christen unterschieden und so großen Anstoß erregten, mit völligem Stillschweigen übergangen wäre, so muß es um so mehr zur Bestätigung der aufgestellten Ansicht dienen, auch diesen characteristischen Zug in der Reihe der übrigen Merkmale zu finden. Die Auferstehung des Körpers wurde, wie überhaupt von den Gnostikern, so insbesondere von den Marcioniten geläugnet. Nach Irenäus Adv. haer. I. 27, 3. lehrte Marcion, salutem solum animarum esse futuram earum, quae ejus doctrinam didicissent, corpus autem videlicet, quoniam a terra sit sumtum, impossibile esse participare salutem. Ebenso sagt Tertullian von Marcion Adv. Marc. V, 10. er sey in totum carnis resurrectionem non admittens, et soli animae salutem repromittens. Noch näher kommt unserer Stelle der Ausdruck des Epiphanius Haer. XLII, 2.: Τὴν τῆς σαρκὸς ἀθετεῖ ἀνάστασιν, καθάπερ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων, ψυχῆς δὲ ἀνάστασιν εἶναι λέγει καὶ ζωὴν καὶ σωτηρίαν μόνης. — 4.: Ἀνάστασιν δὲ, ὡς εἶπον, οὗτος λέγει

ἐχὶ σωμάτων ἀλλὰ ψυχῶν, καὶ σωτηρίαν ταύταις ὁρίζεται, ἐχὶ τοῖς σώμασι. Marcion wollte also die Auferstehung nicht schlechthin läugnen, sondern nur statt auf den Körper, auf die Seele bezogen wissen, wie dieß auch die Meinung des Hymenäus und Philetus gewesen seyn muß, wenn sie behaupteten τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Ist es nämlich die Seele, die aufersteht, so wird ihr die Auferstehung durch nichts anderes zu Theil, als durch die Erkenntniß der Wahrheit, der Gnosis, in welche die Gnostiker überhaupt das ganze Werk der Erlösung sezten. * Mit der Erkenntniß der Wahrheit nimmt daher auch die Auferstehung ihren Anfang, und der Unterschied der kirchlichen und gnostischen Lehre von der Auferstehung konnte daher mit Recht so bestimmt werden, wie wir ihn in unserer Stelle ausgedrückt finden, daß die kirchliche Lehre die Auferstehung in die Zukunft sezt, die gnostische aber in die Gegenwart, oder auch als etwas schon Geschehenes, vermöge des geistigen Princips des Menschen in der Seele schon jezt Begonnenes und stets Fortgehendes betrachtet, als etwas für den Geist Immanentes, zum Wesen des Geistes Gehörendes.

* Man vgl. meine Schrift: die christliche Gnosis S. 139. ff.

Zweiter Abschnitt.

Einige andere specielle, auf eine spätere Zeit hinweisende Züge.

Einige andere Züge, welche, wenn auch nicht gerade vorzugsweise auf die Gnostiker, doch in jedem Falle auf Erscheinungen derselben Zeit zu beziehen sind, mögen sich hier zunächst anschließen. Ich meine die Erinnerungen, welche im ersten dieser Briefe theils über das weibliche Geschlecht überhaupt, theils insbesondere über die Wittwen gegeben werden. Der Verfasser dieses Briefs bemerkt 2, 11. in Betreff der Frauen, es komme ihnen nicht zu, zu lehren, sondern nur zuzuhören in aller Unterwürfigkeit. Dieselben Erinnerungen, die wir hier V. 9—11. finden, hatte zwar auch schon der Apostel Paulus 1 Kor. 11, 5. ff. 14, 34. ff. aus Veranlassung besonderer, in der korinthischen Gemeinde stattfindender Verhältnisse gegeben; sollte aber der Apostel, wenn er wirklich der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus ist, in diesem spätern Briefe nur die schon früher gegebenen Erinnerungen wiederholt haben, ohne irgend eine Andeutung einer ihn dazu aufs neue bestimmenden besondern Veranlassung? Da wir schon Ursache haben, den apostolischen Ursprung dieses Briefs sehr in Zweifel zu ziehen, so werden wir, je bestimmter wir bei einem später lebenden Verfasser eine ihm hiezu nahe liegende Veranlassung nachzuweisen im Stande sind, auch in diesen Erinnerungen nur eine Bestätigung der Voraussezung finden, der erste Brief an den Timotheus gehöre nicht in die apostolische, sondern in eine spätere Zeit. Eine solche Veranlassung wurde aber einem später lebenden Schriftsteller gleichfalls besonders

durch Marcion und dessen Anhänger gegeben. Marcion scheint nämlich, einigen Andeutungen zufolge, die wir bei den kirchlichen Schriftstellern hierüber finden, zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht in religiös-kirchlicher Hinsicht keinen Unterschied gemacht zu haben. Tertullian sagt ausdrücklich De praescr. haer. c. 41.: Ipsae mulieres haereticae quam procaces! *quae audeant docere*, contendere (die in unsern Briefen wiederholt gerügte Streit- und Disputirsucht, an welcher also sogar marcionitische Frauen Theil nahmen), exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere? Nach dem Zusammenhang der Stelle muß dieß hauptsächlich auf die Marcioniten gehen. Tertullian will hier eine Beschreibung der conversatio haeretica, des kirchlichen Lebens der Häretiker geben, und zeigen, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. In primis, fährt er fort, quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter orant: etiam ethnici, si supervenerint, *sanctum canibus et porcis margaritas*, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant: pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur. Ante sint perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsae enim mulieres etc. Vergleichen wir hiemit, was Hieronymus in seinem Commentar über den Brief an die Galater zu der Stelle 6, 6. bemerkt, so ist klar, daß Tertullian seine Beschreibung der conversatio haeretica von der Secte der Marcioniten genommen hat. Jene Stelle nämlich erklärte Marcion, wie Hieronymus bemerkt, so: ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere (also dasselbe pariter adire, pariter orare, welches Tertullian ganz besonders hervorhebt), et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur: *in omnibus bonis* (ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς Gal. 6, 6.). Was Tertullian in der obigen Stelle in Betreff der Taufe nur fragweise hinzusezt, findet sich bei Epiphanius Haer. XLII, 4. als bestimmte Angabe:

δίδωσι καὶ ἐπιτροπὴν γυναιξὶ, βάπτισμα διδόναι· παῤ αὐτοῖς γὰρ πάντα χλεύης ἔμπλεα καὶ ὐδὲν ἕτερον, ὁπότε καὶ τὰ μυςήρια ἐνώπιον κατηχυμένων ἐπιτελεῖν τολμῶσιν. Bestätigt wird diese Angabe durch das kürzlich von Dr. L. F. Neumann in Illgen's Zeitsch. für hist. Theol. IV, 1. S. 71. ff. aus dem Werke des armenischen Bischofs Esnig (in der zweiten Hälfte des fünften Jahrh.) Zerstörung der Kezer mitgetheilte Fragment, nach welchem Esnig seine Widerlegung der Säze Marcions mit den Worten schloß: „Er ging so weit, daß er selbst den Frauen anempfahl zu taufen, was keiner der frühern Irrlehrer zu thun wagte. Keiner von ihnen ließ nemlich zwei oder drei Mal taufen und keiner ließ die Frauen zum Priesterthum gelangen.“ Da Marcion nach Hieronymus sich für seine Verwerfung des gewöhnlich zwischen Katechumenen und Gläubigen gemachten Unterschieds auf den Brief an die Galater berief, so könnte er durch eben diesen Brief (wie namentlich die Stelle 6, 13.) veranlaßt worden seyn, die Gleichstellung des weiblichen Geschlechts mit dem männlichen für die dem Evangelium angemessene Ordnung zu erklären. Wir sind somit hinlänglich berechtigt, das in unserm Brief gegebene Gebot, daß Frauen nicht lehren, sondern nur lernen sollen, als Gegensaz gegen die Marcioniten zu nehmen; was aber im unmittelbar Folgenden über das Verhältniß von Mann und Weib gesagt wird, scheint mir (obgleich das σώζεσθαι διὰ τῆς τεκνογονίας auf die von Marcion empfohlene παρθενία Epiph. Haer. XLII, 3. bezogen werden könnte), vielmehr auf eine andere und zwar antimarcionitische Ansicht jener Zeit vom weiblichen Geschlecht hinzuweisen. Es ist auffallend, wie V. 13 u. 14. das Weib nicht bloß dem Mann untergeordnet, sondern geradezu als das Princip der Verführung und der Sünde betrachtet wird. Die gewöhnliche Aushülfe, zu ὐκ ἠπατήθη zu suppliren πρῶτος, ist sehr willkührlich, und man muß wohl zugeben, daß der Verfasser, indem er das ἀπατηθῆναι bei Adam für kein wirkliches ἀπατηθῆναι gehalten wissen will, eben damit die erste Sünde von Adam völlig auf die Eva zurückschiebt, und das Princip der Sünde eigentlich nur in das Weib sezt. Ebenso auffallend ist, daß nach V. 15. das Heil des Weibes vom Kinderzeugen abhängen soll. Auf dieselbe Bestimmung des Weibes, auf

das γαμεῖν, τεκνογονεῖν, τεκνοτροφεῖν dringt der Verfasser wiederholt 5, 10. 14. Das Weib soll also in die Ehe treten, aber doch soll es immer nur Eine Ehe seyn, und nach dem Tode des Mannes eine zweite Ehe nicht geschlossen werden (ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή V. 9). Um dem historischen Zusammenhang der hier zu Grunde liegenden Ansicht vom weiblichen Geschlecht etwas genauer auf die Spur zu kommen, müssen wir hier sogleich die Erklärungen des Verfassers über die Wittwen K. 5. hinzunehmen. So bündig schon Schleiermacher a. a. O. S. 209 — 219. nachgewiesen hat, daß die hier beschriebene Einrichtung in Ansehung der Wittwen, wie sie V. 9. schlechtweg durch den Ausdruck καταλέγεσθαι bezeichnet wird, ganz so schon in der apostolischen Zeit zu denken, die größte Unglaublichkeit hat, daß sie vielmehr zu den entscheidendsten Spuren einer spätern Abfassungszeit dieses Briefs gehört, so scheint mir doch auch Schleiermacher manches, was die Unächtheit noch klarer ins Licht sezt, hier gerade übersehen und nicht richtig aufgefaßt zu haben. Es fragt sich hier vor allem, wer sind die ὄντως χῆραι V. 3. die νεώτεραι χῆραι V. 11. und die νεώτεραι V. 14.? Schleiermacher versteht unter den ὄντως χῆραι V. 3. im Gegensaz gegen die χήρα σπαταλῶσα V. 7. solche, die rechte Wittwen sind der Gesinnung nach, V. 16. aber, wie es hier der Zusammenhang eben so offenbar erfordere, die von aller Hülfe entblößten. Die Interpreten nehmen die leztere Erklärung auch in der erstern Stelle an, wo, wie z. B. Wegscheider in seiner Uebers. u. Erkl. des ersten Briefs an den Tim. (Gött. 1810) zu dieser Stelle bemerkt, die Schleiermacher'sche Erklärung höchst erkünstelt und dem natürlichen Zusammenhang völlig zuwider seyn soll. Man kann dieß zugeben, muß dann aber auch von der gewöhnlichen Erklärung mit demselben Rechte behaupten, daß sie in den Zusammenhang eben so wenig passe. Denn wie kann hier von völlig verlassenen und hülfsbedürftigen Wittwen die Rede seyn, wenn doch zugleich von τέκνα ἢ ἔκγονα die Rede ist, von welchen vorausgesezt wird, daß sie, wenn sie nur wollen, im Stande sind, ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις? Eine andere Schwierigkeit, die von den Interpreten ganz übersehen wird, und auch von Schleiermacher nicht berührt worden ist, liegt im Folgenden. Sind die

νεώτεραι χῆραι, V. 11. wie nicht zu zweifeln ist, dieselben, die V. 14. schlechthin νεώτεραι genannt werden, so verlangt der Verfasser des Briefs von den jüngern Wittwen, daß sie heirathen und Kinder gebären, also, da sie schon früher in der Ehe gelebt haben, eine zweite eheliche Verbindung eingehen sollen. Wie stimmt aber dieß mit dem Vorhergehenden zusammen, mit V. 9, wo unter den Bedingungen, unter welchen Wittwen in das Verzeichniß derer, die von der Gemeinde unterhalten werden, sollen aufgenommen werden können, ausdrücklich auch diese hervorgehoben wird, eine solche Wittwe müße ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ seyn? Es ist dieß ohne allen Zweifel in demselben Sinn von der Monogamie im Gegensaz gegen eine zweite Ehe zu verstehen, wie 3, 2. u. Tit. 1. 6. dem ἐπίσκοπος zur Pflicht gemacht wird, daß er sey μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ. Eine zweite eheliche Verbindung sollte nicht geschlossen werden. Wenn nun auch diese Forderung nicht allgemein, sondern nur an solche Personen gemacht wurde, die einen öffentlichen kirchlichen Charakter hatten, zu welchen jene Wittwen V. 9. eben so gerechnet werden konnten, wie die ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι und διάκονοι (wie sie ja auch gewöhnlich als Diakonissinnen genommen werden), so konnte doch gewiß den jüngern Wittwen nicht wohl etwas zur Pflicht gemacht werden, was ihnen die Möglichkeit, nicht ebenfalls in die Classe jener Wittwen aufgenommen zu werden, geradezu entziehen mußte. Wurde einmal die Monogamie in dem angegebenen Sinne schon damals nach der herrschenden Ansicht als ein Vorzug betrachtet, so konnte sie zwar der eigenen Wahl eines Jeden freigestellt, keineswegs aber eine Verpflichtung gegeben werden, die mit der Meinung, die man von der Monogamie hatte, in Widerstreit kommen mußte. Diese Schwierigkeiten ließen sich nur dadurch heben, daß wir das Wort χήρα in einer Bedeutung nehmen, die es zwar allerdings in den paulinischen Briefen nicht hat, aber um so mehr in jener spätern Zeit, in welche uns so viele Merkmale dieser Briefe hinweisen. Mit dem Ausdruck χήρα bezeichnete man im kirchlichen Sprachgebrauch des zweiten Jahrhunderts diejenigen weiblichen Personen, die sich der ascetischen Lebensweise widmeten und in dieser Eigenschaft gewissermaßen einen eigenen, an den Stand der ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι und διάκονοι

zunächst sich anschließenden, kirchlichen Stand bildeten, weßwegen ihnen auch der Name Diakonissinnen gegeben wurde. Wenn sie auch in der Regel wirkliche Wittwen seyn mochten, so hatten sie doch den Namen χῆραι nicht sowohl von ihrem Wittwenstand, als vielmehr von ihrer Lebensweise, als kirchliche Personen, die ein dem Herrn geweihtes, freigewähltes, eheloses Leben führten. Es läßt sich dieß wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen. Tertullian sagt De velandis virg. c. 9.: plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Tertullian führt dieß allerdings als eine Irregularität an, wie aus dem Folgenden erhellt: Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim, monstrum in ecclesia denotaretur, virgo vidua, hoc quidem portentosior, quod nec qua vidua caput texit, utrumque se negans, et virginem, quae vidua deputaretur, et viduam, quae virgo dicatur. Sed et ea auctoritate illic sedet contecta, qua et virgo, ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum, scilicet, ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint caeteras et consilio et solatio juvare, et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest. Adeo nihil virgini ad honorem de loco permissum est. Allein abgesehen davon, daß der hier erwähnte Fall wohl schwerlich der einzige dieser Art war, und die Verwunderung Tertullians wohl mehr nur darin ihren Grund hatte, daß die Aufnahme solcher virgines, zumal so junger, in der afrikanischen Kirche nicht ebenso Sitte war, wie anderswo, namentlich in der römischen Kirche, welche Tertullian wahrscheinlich hier meinte, da er als Montanist auch sonst dieser Kirche nicht sehr hold ist; abgesehen hievon, hätte doch selbst jener Fall gar nicht vorkommen können, wenn man unter jenen viduae schlechthin nur eigentliche Wittwen verstanden hätte. Eben diese Wittwen kommen wenigstens auch wieder als Jungfrauen vor, so daß es scheint, sie seyen nicht sowohl wirkliche Wittwen gewesen, als vielmehr nur so genannt worden, wie wir aus dem Briefe des Ignatius an die Smyrnäer

sehen, in welchem Ignatius c. 13. τὸς οἴκος τῶν ἀδελφῶν σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, καὶ τὰς παρθένος, τὰς λεγομένας χήρας, grüßt. Dieß sezt in jedem Falle voraus, daß in der Classe dieser χῆραι auch wirkliche Jungfrauen waren. Wir müssen daher wohl annehmen, daß diese χῆραι allerdings ursprünglich wirkliche Wittwen waren, weßwegen dieser Name auch in der Folge noch blieb, als er nicht mehr vollkommen in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden konnte, daß es aber schon früher gewöhnlich wurde (wenigstens in manchen Gemeinden) auch Jungfrauen, wenigstens ältere, in diese Classe kirchlicher Personen aufzunehmen, so daß sie nun ohne Rücksicht darauf, ob sie wirkliche Wittwen waren, mit dem Namen χῆραι in dem oben angegebenen Sinne bezeichnet wurden. Nur unter dieser Voraussezung scheint mir der ganze von den Wittwen handelnde Abschnitt unsers Briefs befriedigender, als bisher geschehen ist, erklärt werden zu können. Unter den ὄντως χῆραι verstehe ich wirkliche Wittwen zum Unterschied von solchen, die, ohne wirkliche Wittwen zu seyn, gleichwohl eben diesen Namen χῆραι führen konnten. Die ὄντως χῆραι sind nun wieder entweder solche, welche Kinder und Nachkommen haben, oder ganz allein stehen (die ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη V. 5. wird unterschieden von derjenigen, welche τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει V. 4). Da nun hier überhaupt davon die Rede ist, daß die Wittwen in Ehren zu halten sind (V. 3.), so wird vor allem den Kindern und Nachkommen der Wittwen eingeschärft, es an nichts fehlen zu lassen, was die Pflicht der Pietät gebietet (V. 4.). Was aber diejenigen Wittwen betrifft, die ohne Kinder und Nachkommen sind, so verdienen auch sie nicht minder als noch immer in der Gemeinde fortlebende und an dem religiösen Leben der Gemeinde theilnehmende Glieder geachtet zu werden, da sie ja auf Gott vertrauen und dem Gebet und der Fürbitte sich Tag und Nacht widmen. Nur wenn eine Wittwe ein üppiges Leben führt, ist sie, obgleich noch lebend, als ein der Gemeinde abgestorbenes Glied zu betrachten und deßwegen auch keiner Achtung und Berücksichtigung werth, und wenn eine solche Wittwe in Folge ihrer Lebensweise auch für ihre Angehörigen und Verwandten nicht sorgt, so ist sie als eine vom Christenthum Abgefallene anzusehen (offenbar hängt

V. 8. mit V. 6. 7. so zusammen). Nun ist V. 9. von einer besondern Classe dieser ὄντως χῆραι die Rede, nemlich von denjenigen, welche unter den hier angegebenen Bedingungen gewissermaßen als kirchliche Personen von der Gemeinde unterhalten wurden. Auch sie gehörten zu den ὄντως χῆραι, da ja nach der hier gegebenen Vorschrift nur wirkliche Wittwen in diese Classe aufgenommen werden sollten, dessenungeachtet unterscheiden sich diese Wittwen V. 9. 10. von den zuvor genannten auf doppelte Weise: 1) sofern nicht alle ὄντως χῆραι in die Classe dieser Wittwen aufgenommen wurden, weßwegen die aufgenommenen nicht als solche, sondern nur sofern sie wirklich Wittwen waren, hier zu den ὄντως χῆραι gerechnet werden können, 2) sofern zu den Wittwen, von welchen V. 9. die Rede ist, möglicher Weise auch solche gehören konnten, die nicht wirklich Wittwen waren, woher es denn kam, daß der Name χῆραι die obige kirchliche Bedeutung erhielt, so daß die Wittwen, die in die V. 9. 10. beschriebene Classe gehörten, χῆραι nicht sowohl wegen ihres Wittwenstandes, als vielmehr wegen ihres kirchlichen Verhältnisses genannt wurden. Hieraus ist nun klar, daß der Verfasser des Briefs, wenn er V. 9. ff. von χήρα oder χῆραι schlechthin spricht, eben diese χήρας dadurch als Wittwen im kirchlichen Sinne von denjenigen unterscheiden will, die er zuvor zur Bezeichnung dieses Unterschieds ὄντως χήρας Wittwen im eigentlichen Sinne genannt hat. Die νεώτεραι χῆραι aber V. 11. ff. sind Wittwen nur im kirchlichen Sinne, sie theilen zwar mit den χῆραι V. 9. den Namen χῆραι, unterscheiden sich aber von ihnen dadurch, daß sie keine ὄντως χῆραι sind, sondern Jungfrauen, weßwegen sie V. 14. geradezu νεώτεραι genannt werden. In Beziehung auf diese spricht sich der Verfasser des Briefs dahin aus, daß sie ihren weiblichen Beruf als Ehe- und Hausfrauen erfüllen sollen. * Würden auch solche schon

* Es ist hier nicht zu übersehen, daß V. 11. 14. schlechthin von dem γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν die Rede ist, schon deßwegen sind wir nicht berechtigt, an eine zweite Ehe zu denken, welche, wenn sie hier wirklich gemeint wäre, nicht bloß auf diese Weise bezeichnet seyn könnte.

in die Classe jener χῆραι aufgenommen, so sey zu befürchten, daß ihnen doch nachher die Lust zum Heirathen komme, und sie ihrem Gelübde (der πρώτη πίστις V. 11.) untreu werden. Auch fehle gar zu oft diesem Alter der für einen solchen Stand erforderliche Ernst. Durch Aergernisse, die auf diese Weise gegeben werden, komme der gute Name der Gemeinde in Gefahr. Nach V. 15. hatte der Verfasser hier Fälle vor Augen, in welchen man diese Erfahrung gemacht hatte, worüber man sich nicht wundern kann, wenn man den von Tertullian in der obigen Stelle erwähnten Fall hiemit in Verbindung bringt. Wenn jedoch (in diesem Zusammenhang schließt sich unstreitig, was V. 16. noch gesagt wird, an das vorhergehende an) in einer christlichen Familie * solche Jungfrauen sind, welche ein ascetisches Leben, wie jene χῆραι V. 9., führen wollen, so sollen sie sich damit begnügen, im Kreise ihrer Familie so zu leben, und sie sollen in keinem Falle der Gemeinde zur Last fallen (in die Classe der χῆραι V. 9. aufgenommen werden), damit sie nicht wirklichen Wittwen, die auf die Aufnahme in die Classe der χῆραι V. 9. und eben damit auch auf die Unterstüzung der Gemeinde Anspruch machen, im Wege stehen. Der Verfasser dringt somit sehr nachdrücklich darauf, daß diejenigen Stellen, die für die χῆραι als kirchliche Personen bestimmt waren, ihrer ursprünglichen Bestimmung zufolge, nur eigentlichen Wittwen vorbehalten bleiben, die Aufnahme von Jungfrauen aber, die damals wenigstens nicht ganz ungewöhnlich gewesen seyn muß, nicht weiter gestattet werde.

Nachdem wir durch diese Entwicklung, wie ich hoffe, über den wahren Sinn unsers Abschnitts ins Reine gekommen sind, wird vorerst um so weniger darüber noch ein Zweifel statt finden können, daß das kirchliche Institut der χῆραι, wie wir es hier beschrieben

* Der Ausdruck εἴ τις πιστὸς ἢ πιστὴ scheint den Fall zu sezen, daß auch eine πιστὴ für sich eine solche χήρα haben kann. Dann wäre diese πιστὴ, diese christliche Frau, selbst eine Wittwe und es wäre nicht einzusehen, wie in Beziehung auf sie von einem ἔχειν χήρας die Rede seyn könnte, wenn diese χῆραι nicht Wittwen im uneigentlichen Sinne sind.

finden, unmöglich in die apostolische Zeit, sondern vielmehr nur in eine weit spätere gesezt werden könne. Von den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts werden die Wittwen auf dieselbe Weise ausgezeichnet und mit den höhern kirchlichen Personen zusammengestellt. In den pseudoclementinischen Homilien z. B. ermahnt Petrus, als er den Zachäus zum Bischof von Cäsarea Stratonis ordinirte, die dortige Gemeinde, Hom. III, 71: ἀκολούθως οὖν τιμᾶτε πρεσβυτέρους, κατηχητὰς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὖ βεβιωκυίας, ὀρφανοὺς ὡς ἐκκλησίας τέκνα. Die Einsezung eines solchen Wittwenstandes gehörte zur ordentlichen kirchlichen Einrichtung einer Gemeinde, wie wir aus denselben Homilien sehen, Hom. XI, 36., wo von Petrus gesagt wird, er habe zu Tripolis in Phönicien einen Bischof ernannt, hierauf zwölf Presbyter und Diacone aufgestellt, und dann auch wegen der Wittwen die nöthigen Anordnungen getroffen (τὰ χηρικὰ συστησάμενος). In derselben Ordnung werden die Wittwen bei Tertullian mehreremal aufgeführt, wie namentlich De monog. c. 11.: qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti? De praescr. haeret. c. 3.: quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? Dieselbe Stellung haben die Wittwen auch in unserm Briefe, da c. 3. 4. hauptsächlich von den Pflichten und dem Beruf der Bischöfe und Diacone und c. 5 von den Presbytern die Rede ist, mit welchen die Wittwen als πρεσβύτεραι zusammengestellt werden. Was mir jedoch in diesem Abschnitt, um auf die schon oben gemachte Bemerkung wieder zurückzukommen, noch besonders beachtenswerth zu seyn scheint, ist die dringende Aufforderung zum ehelichen Leben, die den jüngern des weiblichen Geschlechts gegeben wird. Der gebieterische Ton, in welchem sich der Verfasser des Briefs hierüber vernehmen läßt (βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν V. 14), muß um so mehr auffallen, da diese Aufforderung mit den überwiegend abmahnenden Erinnerungen des Apostels in seinem ersten Briefe an die Korinthier (7, 7. ff. 32. ff.) so wenig harmonirt. Auch hatte man ja in der

Zeit, in welche die Abfassung des Briefs nach dem Bisherigen gesezt werden muß, von dem ehelosen Leben bereits eine Meinung, mit welcher sich eine so bestimmt ausgesprochene Mißbilligung desselben kaum mehr vertragen konnte. Was Neander Gesch. der Pfl. u. Leit. der chr. Kirche durch die Ap. I. S. 403 bemerkt, als der Apostel an die Korinther schrieb, habe er den Gegensaz gegen solche zum Augenmerk gehabt, welche von dem gewöhnlichen jüdischen Standpunkt aus das ehelose Leben durchaus verwarfen, * hier rede er gegen solche, welche die Ehe herabsezten, oder gar so weit gingen, sie als unchristlich ganz zu verdammen, scheint mir die Sache nicht zu erklären, da wir gerade, wenn wir die Identität der Person des Verfassers voraussezen, um so mehr auch erwarten müssen, der Apostel werde über das Verhältniß seiner frühern Erklärung zu der spätern einen berichtigenden, möglichen Mißverständnissen vorbeugenden, Wink gegeben haben. Berücksichtigte er das einemal nur diesen, das anderemal nur einen andern gleich einseitigen Gegensaz, so mußten seine Erklärungen selbst eine seiner apostolischen Lehrweisheit nicht sehr angemessene Einseitigkeit erhalten. Mag man daher immerhin zur Ausgleichung der beiden Briefe noch so viel Schönes und Scharfsinniges zu sagen wissen, die gegebene Ausgleichung selbst erscheint doch keineswegs als eine sehr natürliche. Aber es scheinen ja nicht einmal die sonst in diesen Briefen bestrittenen Irrlehren die Veranlassung zu dieser Empfehlung des ehelichen Lebens gegeben zu haben, sondern der Verfasser motivirt sie vielmehr durch die Fehler, die er am weiblichen Geschlecht rügt (V. 11. 13.). Er scheint das eheliche Leben als das Mittel zu betrachten, um den so leicht von dem rechten Wege abschweifenden jugendlichen Sinn in den Schranken der Zucht und Ordnung zu halten. Sehen wir uns nun nach einem historischen Anknüpfungspunkt für diese den Verfasser leitende

---

* Ich kann zwar diese Voraussezung auch nicht zugeben und glaube mir die Veranlassung, aus welcher der Apostel 1 Cor. 7 seine Erinnerungen über das eheliche und ehelose Leben gibt, anders denken zu müssen; es hat dieß jedoch für die gegenwärtige Untersuchung kein wesentliches Moment.

Ansicht um, so weist uns das Einzige, was sich uns hier darbietet, in dieselbe Zeit, an welche wir hier immer wieder erinnert werden. Nur bei dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien begegnet uns im Ganzen dieselbe Ansicht vom weiblichen Geschlecht und von der Ehe. Ungefähr eben so, wie wir dieß schon von dem Verfasser unsers Briefs bemerklich gemacht haben, sezt auch dieser Schriftsteller das Princip des Bösen in das Weib. Der Mann ist, wird Hom. III, 27 gesagt, ganz Wahrheit, das Weib ganz Irrthum (ἡ θήλεια ὅλως πλάνη), und wer von Mann und Weib abstammt, hat sowohl an der Lüge als an der Wahrheit Theil (ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει). Denn das Weib verführt, indem sie durch die kurze Lust den Verstand seiner Stärke beraubt, die meisten zur Unzucht, und beraubt sie so des künftigen schönen Bräutigams; denn eine Braut ist jeder Mensch, wenn er des wahren Propheten helles Wahrheitswort als Samen in sich aufnimmt, und in seinem Geiste dadurch erleuchtet wird. Darauf bezieht sich die c. 67 den Presbytern gegebene Vorschrift, nicht bloß bei Jüngern, sondern auch bei den im Alter schon Vorgerückteren die Ehe zu beschleunigen, damit nicht die stets rege Begierde durch Unzucht und Ehebruch der Gemeinde Verderben bringe, denn mehr als jede Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht (ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια) Gott verhaßt. * Zur Wirksamkeit des Propheten der Wahrheit, wie sie c. 26 beschrieben wird, gehört auch dieß, daß er das eheliche Leben zum Gesez macht, die Enthaltsamkeit

* Dieselbe Vorschrift wird auch in dem diesen Homilien voranstehenden Briefe des Clemens an Jacobus den Presbytern eingeschärft c. 7: πρὸ πάντων τὲς νέες πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει, προλαμβάνοντες τῆς νεαζέσης ἐπιθυμίας τὰ παγιδεύματα (vgl. 2 Tim. 2, 22 τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε), ἀλλὰ μηδὲ τῶν ἤδη γερόντων περὶ γάμε ἀμελήτωσαν· ἐνίοις γὰρ καὶ γηράσασιν ἀλκαία ἔνεστιν ἐπιθυμία. Ἵνα ὖν μὴ ἡ πορνεία νομὴν λαβῦσα καθ' ὑμῶν (vgl. 2 Tim. 2, 17 ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει), εἰς ὑμᾶς τὸν αὐτὸν ἐμβάλλῃ λοιμὸν, προασφαλίζεσθε, καὶ ἐρευνᾶτε μή πως τὸ τῆς μοιχείας λανθανόντως ἐν ὑμῖν ἀναφθῇ πῦρ· πολὺ γὰρ δεινὸν ἡ μοιχεία. Man vgl. über den weitern Zusammenhang dieser Vorstellungen meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 541 ff. 574 ff. 400.

zuläßt (γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ), und alle zur Keuschheit führt. Ist die Ehe das sicherste Verwahrungsmittel gegen die so schwere Sünde der Unzucht und des Ehebruchs *, so dient sie schon deßwegen auch dazu, zur Seligkeit zu führen, und es ist daher wohl nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser auch bei dem σώζεσθαι διὰ τῆς τεκνογονίας, das er 2, 15 dem unmittelbar vorher so schlimm prädicirten Weibe verheißt, sich diesen Zusammenhang der Begriffe gedacht hat. Mit dem ganz eigenthümlichen Gepräge, das diese Ansicht in den Clementinen hat, tritt sie allerdings hier nicht hervor, konnte sie aber dieses Gepräge hier nicht haben, wofern der Verfasser auf den Schein der Identität mit dem Apostel nicht selbst verzichten wollte, so muß man gestehen, daß er diese damals gangbare, ohne Zweifel nicht bloß dem Verfasser der Homilien eigene Ansicht, wenigstens so weit es möglich war, sich angeeignet hat. Dabei kommt noch besonders in Betracht, wie diese Ansicht für beide Schriftsteller dasselbe Zeitinteresse haben mochte. Beide hatten ja dieselbe antimarcionitische Tendenz. Da nun Marcion die Ehe

* Es ist daher auch die eigenthümliche Bedeutung des 1 Tim. 5, 11 von den νεώτεραι gebrauchten Ausdrucks καταστρηνιᾶν nicht zu übersehen. Es liegt darin ganz der Begriff der von dem Verfasser der pseudoclem. Homilien so streng gerügten πορνεία, wie wir aus Apok. 18, 3. 9. sehen, wo στρηνιᾶν mit πορνεύειν und στρῆνος mit πορνεία als gleichbedeutend zusammengestellt ist. Deßwegen sagt der Ausdruck καταστρηνιᾶν τοῦ Χριστοῦ ganz dasselbe mit dem obigen Saz des Verfassers der pseudoclem. Homilien, daß die μοιχεία τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου. Ich nehme daher die Stelle so: denn wenn in ihnen die Lust zur πορνεία entsteht, und sie dadurch in ein feindliches Verhältniß zu Christus treten, mit welchem sie (dieß mag man allerdings mit Heydenreich hinzudenken), als ihrem himmlischen Bräutigam, verbunden seyn sollten, so wollen sie heirathen. Dadurch aber, durch diese Heirathslust und diese Lust zur πορνεία, werden sie der früher übernommenen Verpflichtung (der πρώτη πίστις) untreu. Damit es also nicht so weit komme, sollen sie heirathen. Die Ehe ist für die νεώτεραι das beste Gegenmittel gegen ihre νεωτερικὰς ἐπιθυμίας (2 Tim. 2, 22), oder gegen ihren Trieb zur πορνεία, das ihrem Alter und Geschlecht eigene στρηνιᾶν.

völlig verwarf, sie ohne Zweifel geradezu als eine πορνεία bezeichnete, (nach einer bei den Gnostikern damals sehr gewöhnlichen Ansicht Clem. von Alex. Strom. III, 6), so mußten die Vertheidiger der entgegengesezten Ansicht von der Ehe, indem sie dem Gegner darin nur Recht geben konnten, daß die πορνεία die verabscheuungswürdigste Sünde sey, gleichwohl aber die Ehe nicht aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wissen wollten, eben dadurch sich veranlaßt sehen, ihre Ansicht von der Ehe von einer neuen Seite zu motiviren. So ergab sich durch die Verwerfung des Einen und die Billigung des Andern von selbst die vermittelnde Ansicht, die Ehe selbst sey das beste Gegenmittel gegen die πορνεία, wie sie der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien betrachtet. Dasselbe polemische Interesse mußte diese Ansicht auch dem Verfasser unsers Briefs empfehlen, nur hebt er die πορνεία nicht eben so sehr als die hauptsächlichste, aus dem dem weiblichen Geschlecht eigenen sinnlichen Hang hervorgehende Sünde hervor, sondern er nimmt sie mit den übrigen Fehlern und Verkehrtheiten zusammen, die er an dem weiblichen Geschlecht zu rügen hat.

Dritter Abschnitt.

Die Verhältnisse, unter welchen diese Briefe entstanden seyn mögen.

Ueberblicken wir die bisherige Ausführung, so ergibt sich uns, daß von dem durch sie begründeten Verdacht der Unächtheit keiner dieser drei Briefe verschont bleibt. Unstreitig lastet zwar dieser Verdacht am schwersten auf dem ersten dieser Briefe, welchem die bei weitem größte Zahl der hervorgehobenen Data angehört, aber auch die beiden andern Briefe enthalten Merkmale, die charakteristisch genug sind, die Frage über ihre Aechtheit zu einer höchst zweifelhaften Sache zu machen. Wir dürfen jedoch auch hier noch nicht in unserer Untersuchung stehen bleiben. Je mehr uns gelingt, von dem bisher erhobenen Resultat aus, uns einen bestimmtern Begriff von der Absicht, die ihr anonymer Verfasser, oder vielmehr, da (besonders wegen des Verhältnisses, in welchem der erste Brief zu den beiden andern steht) die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür ist, sie nicht einem und demselben Verfasser zuzuschreiben, ihre anonymen Verfasser haben mochten, zu bilden, und je mehr die auch nur bei einem dieser Briefe nachgewiesene Vermuthung auch auf die beiden andern ihre Anwendung findet, desto vollständiger ist unsere Aufgabe gelöst. Wie uns bisher der voraus schon bei weitem verdächtigste erste Brief gewissermaßen zur Basis für die beiden andern diente, so werden wir auch im Folgenden am sichersten auf demselben Wege fortgehen.

Die Frage, die wir nun zu untersuchen haben, ist demnach: läßt sich, wenn wir nach dem Bisherigen zu der Voraussezung

genöthigt sind, daß diese Briefe nicht von dem Apostel Paulus verfaßt seyn können, mit überwiegender Wahrscheinlichkeit annehmen, daß irgend ein Späterer durch die Verhältnisse seiner Zeit sich veranlaßt sehen konnte, Briefe solchen Inhalts und zwar unter dem angenommenen Namen des Apostels Paulus, und mit der Absicht, daß diese Briefe für paulinische gehalten werden, ins Publikum zu bringen, oder ist diese Annahme so undenkbar, daß die zuvor erhobenen Verdachtsgründe, wenn sie auch gleich die Beweiskraft, die sie einmal haben, nicht wieder verlieren können, doch nur als solche anzusehen sind, die zu keinem bestimmtern Resultat führen, und uns zulezt nur bei einer halben, nicht weiter durchführbaren Vorstellung stehen bleiben lassen? Ich glaube nicht, daß sich der Bejahung der erstern und der Verneinung der leztern Frage irgend etwas Scheinbares entgegenstellen läßt. Wären diese Briefe ohne den Namen des Apostels Paulus, und ohne den Anspruch auf paulinischen Ursprung, welcher unmittelbar darin zu liegen schien, auf uns gekommen, man hätte kaum über die Zeit ihrer Entstehung im Zweifel seyn können, und Jedermann würde es wohl natürlich gefunden haben, daß Häretiker, die die christliche Kirche in eine so bedeutende Bewegung versezten, und der kirchlichen Einheit in einer Zeit, in welcher dieselbe noch so schwach begründet war, so große Gefahr brachten, auch solche sie bestreitende Schriften hervorriefen. Da sie nun aber, ungeachtet aller jener Merkmale, die uns in eine ganz andere Zeit versezen, für paulinische Briefe sich ausgeben, ist es so unwahrscheinlich, daß ihnen dieser Name von einem spätern Verfasser gegeben wurde, so undenkbar, daß eben auch diese Voranstellung des Namens des Apostels zu dem Plan der in ihnen sich darlegenden Polemik gehörte? Man denke sich die Verhältnisse, unter welchen diese Briefe entstanden seyn mögen. Da die Hauptgegner, gegen welche ihre Polemik gerichtet ist, die Marcioniten sind, so können sie nur in einer solchen Gemeinde entstanden seyn, in welcher, wie namentlich in der römischen, diese Irrlehrer eine sehr bedeutende Partei bildeten. Auf dieselbe Gemeinde weisen uns diejenigen Spuren hin, die uns diese Briefe in einer gewissen Verwandtschaft mit den pseudoclementinischen Homilien zeigen. Ohnedieß

bezeugt ja einer dieser Briefe, der zweite an den Timotheus, indem er von dem Apostel während seiner römischen Gefangenschaft geschrieben zu seyn behauptet, hiemit seinen römischen Ursprung selbst. In dieser Gemeinde wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von zwei Seiten das Ansehen des Apostels Paulus auf eine gleich bedenkliche Weise beeinträchtigt. Die Marcioniten, die keine andere apostolische Auctorität als nur die des Apostels Paulus anerkannten, aber eben deßwegen auch alle ihre gnostischen Verirrungen auf die Auctorität des Apostels Paulus zu stüzen schienen, eigneten sich diesen Apostel auf eine Weise zu, die die judaisirende Partei, von deren Daseyn in der römischen Gemeinde die pseudoclementinischen Homilien ein unläugbares Zeugniß geben, um so mehr von ihm abstoßen mußte. Diese judaisirende Partei, auf welche sich der Haß der Ebioniten gegen den Apostel Paulus vererbt zu haben scheint, sah in ihm nur einen falschen Apostel und Propheten, den Urheber und Herold einer Irrlehre, die in Marcion nur vollends ihren bestimmteren Ausdruck gefunden habe. * Neben diesen beiden Parteien muß in einer Gemeinde, in welcher der Apostel Paulus so lange gelebt und gewirkt und so viele Freunde und Verehrer gehabt hatte, auch eine dritte gewesen seyn, die, jenen beiden Extremen gleich fern stehend, sich mit allem Recht als die ächt paulinische Gemeinde betrachten konnte. Welches Interesse mußten diese Pauliner haben, den Mißbrauch, welchen sich die Marcioniten mit dem Namen des Apostels Paulus erlaubten, mit allem Nachdruck entgegenzutreten, und dem falschen Vorgeben zu widersprechen, daß seine Lehre mit den Irrlehren der Gnostiker in einem so nahen Zusammenhang stehe? Auf welchem Wege sollte aber dieß mit Erfolg geschehen? Die paulinischen Briefe selbst, wie sie damals als anerkannt ächte Schriften des Apostels schon allgemein bekannt waren, konnte man für diesen Zweck nicht benüzen. Denn eben diese waren

---

* Man vgl. hierüber meine Abhandlung: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensaz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Tüb. Zeitsch. für Theol. 1831. 4tes Heft S. 114 ff.

es ja, die die Håretiker hauptsåchlich für sich geltend machten, ohne etwas in ihnen zu finden, was sie als einen schlagenden Beweis gegen sich håtten anerkennen müssen. Eine äußere Auctorität dieser Art mußte man aber doch haben, und der ganze Streit mit den Gnostikern zeigt zur Genüge, wie man damals nicht streiten zu können glaubte, ohne sich auf äußere Auctoritäten irgend einer Art zu stüzen. Wie natürlich mußte man daher auf diesem Wege auf den Gedanken kommen, den Apostel Paulus das, was man in seinen bereits bekannten Schriften für den Zweck der Widerlegung der Gnostiker nicht mit der Bestimmtheit, die man wünschte, gesagt fand, nun in jezt erst ans Licht tretenden Schriften auch unmittelbar, in directer Beziehung auf jene Gegner, sagen zu lassen? Was konnte wirksamer und entscheidender gegen sie geltend gemacht werden, als das Zeugniß desselben Apostels, dessen Auctorität sie allein gelten lassen wollten? Daß die Gegner gegen Schriften, die nun auf einmal mit dem Anspruch auf eine solche Auctorität hervortreten, Widerspruch einlegen würden, mußte man allerdings erwarten, allein davon hing ja auch die Wirkung solcher Schriften keineswegs ab, wofern nur diejenigen, die dasselbe Interesse der Opposition gegen die Gnostiker näher verband, Glauben an diese Schriften gewinnen konnten; wie vieles konnte aber in dieser Hinsicht dazu mitwirken, daß man das, was man so gut gebrauchen konnte, auch wirklich für das hielt, wofür es sich ausgab? In jedem Falle galt es einmal den Versuch, und warum wollen wir uns so sehr darüber wundern, daß dieser Versuch wirklich gelungen ist? Sollte man aber auf die beabsichtigte Wirkung mit Wahrscheinlichkeit rechnen dürfen, so durfte man den Unterschied der Zeiten nicht aus dem Auge verlieren, es durfte eben so wenig zu viel als zu wenig zur Bezeichnung der Gegner, auf welche es abgesehen war, gesagt werden. Daß die unbekannten Verfasser sich dieser Forderung selbst bewußt waren, zeigen am deutlichsten diejenigen Stellen, in welchen sie den Apostel selbst mit prophetischem Blick in die erst kommenden Zeiten sich versezen lassen. Hier liegt doch die Einkleidung klar vor Augen, und die Absicht der Verfasser, die Sache so scheinbar als möglich zu machen, spricht sich unverkennbar aus. Schon diese

Rücksicht, die die Verfasser, wenn die Sache den nöthigen Schein haben sollte, auf den Unterschied der Zeiten nehmen mußten, mußte der Polemik dieser Briefe auch wieder manches von ihrer Spize nehmen. Aber es kam ja überhaupt nur darauf an, extreme Richtungen abzuschneiden. Daß die Marcioniten die Auctorität des Apostels Paulus so hoch stellten, daß sie die Lehre von der Güte und Gnade Gottes und von der Vergebung der Sünden, den Unterschied des Gesezes und Evangeliums mit so großem Nachdruck hervorhoben, konnte man nicht mißbilligen, sobald man nur diese Lehren von den eigentlichen gnostischen Irrlehren wohl zu unterscheiden wußte. Eben so konnte man sich auch in manchem der judaisirenden Partei mehr nähern, sobald diese Partei sich dazu verstund, die Auctorität des Apostels anzuerkennen, und das, was er wirklich war, nicht mit dem, wozu ihn die Marcioniten machen wollten, zu verwechseln. Die Tendenz dieser Briefe konnte daher nicht eine rein polemische seyn, sie mußte, wie es die Stellung der paulinischen Partei von selbst mit sich brachte, auch wieder einen vermittelnden, versöhnenden Charakter haben, und darauf gerichtet seyn, das Gemeinsame, worüber alle Parteien sich vereinigen konnten, hervorzuheben. *

---

* Ich rechne dahin auch die wiederholte angelegentliche Empfehlung der guten Werke 1 Tim. 2, 10: *θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν.* 5, 9. 10: *γυνὴ ἐν ἔργοις καλοῖς μεμαρτυρημένη.* 6, 18: *ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς.* 2 Tim. 2, 21: *σκεῦος — εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.* 3, 17: *ἄνθρωπος θεοῦ, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.* Tit. 1, 16: *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.* 2, 7: *περὶ πάντα σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων.* V. 14: *λαὸς — ζηλωτὴς καλῶν ἔργων.* 3, 1: *πρὸς πᾶν ἔργον καλὸν ἑτοίμους εἶναι.* V. 8: *ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ.* Zu antipaulinisch konnte dieß nicht erscheinen, da nicht nur eben so oft vom Glauben die Rede ist, sondern ausdrücklich auch der Hauptsaz der paulinischen Lehre wiederholt ausgesprochen wird, daß wir nicht *κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν* 2 Tim. 1, 9 oder *ἐξ ἔργων, τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς* Tit. 3, 5 selig werden. Wie absichtlich scheint auch der Verfasser den Apostel die Irrlehrer als judaisirende Gegner bezeichnen zu lassen Tit. 1, 10 ff.

Wie vieles war schon gewonnen, wenn nur nicht mehr mit derselben Heftigkeit, wie bisher, gestritten wurde. Der Streit war es ja, welcher immer die Extreme hervorrief, und die alte, eine allgemeinere Vereinigung hindernde, Parteisucht nährte. In diesem Sinne haben wir die in diesen Briefen sich findenden Abmahnungen vom Streit, und die wiederholt eingeschärfte Erinnerung zu nehmen, daß das Wesen der christlichen Religiosität nicht in spizfindigen Speculationen, sondern in der praktischen Anerkennung der Grundwahrheiten der Religion, in Glaube und Liebe, bestehe. Wie sehr dieser Gesichtspunkt besonders dem Verfasser des ersten Briefs vorschwebte, zeigt der gleich im Eingang vorangestellte Hauptsaz: *παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει· τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀσποκρίνου.* Vgl. 6, 4. 2 Tim. 2, 14 *μὴ λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.* V. 23 *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς, ὅτι γεννῶσι μάχας· δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλ' ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικὸν, ἀνεξίκακον, ἐν πρᾳότητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους· μήποτε δῷ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας.* Wie würdig mußten Briefe des Apostels von solchem Inhalt erscheinen, und wie sehr mußte man es auf diese Weise durch den Zweck, um welchen es zu thun war, gerechtfertigt glauben, den Namen des Apostels solchen Briefen voranzustellen!

Denken wir uns nun diesem natürlichen Hergang der Sache gegenüber die Sphäre, in welche uns diese Briefe selbst, sofern sie apostolisch seyn wollen, versezen, wie schwankend und unsicher ist der Boden, auf welchem man hier steht. Es gibt kaum einen andern Theil der sogenannten Einleitung in das Neue Testament, welcher mit einer Menge von Hypothesen und Combinationen, von Vermuthungen, die sich immer wieder durch eine neue Möglichkeit überbieten wollen, in gleichem Grade angefüllt wäre. Wie ermüdend und uninteressant ist dieses vage Hin- und Herreden, wenn man diese Ebbe und Fluth so ganz in Einem Zuge hin- und herwogen sieht,

wie in der unten genannten verdienstlichen Abhandlung! * Jeder neue Schriftsteller, welcher aus allen hier auf gleiche Weise zu Gebot stehenden Möglichkeiten eine neue Combination zu machen und sie auf den Ton der Zuversicht zu stüzen weiß, darf sicher seyn, so lange Recht zu haben, bis ein andrer kommt und auch wieder das Gleiche thut. Anders kann es aber auch nicht seyn, so lange man die wichtigste historische Spur, die hier vor allem leiten muß, die Häretiker, von welchen in allen diesen Briefen die Rede ist, völlig unbeachtet läßt, und statt die bestimmte Frage zu untersuchen, wie es zu erklären sey, daß wir Häretiker, die alle Züge der Häretiker

---

* Flatt, Vorlesungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, herausg. und mit einer Darstellung der Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe vermehrt von G. F. Kling. Tüb. 1831. Der Verfasser dieser ausführlichen Abhandlung S. 420—651 läßt von vorn herein den Leser die einzig wahrscheinliche Auflösung des so vielfach verschlungenen Knotens in der Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus sehen; da ihm aber (vgl. S. 585), als seine Abhandlung schon zum Drucke fertig war, noch die Schriften von Schrader und Hemsen zukamen, sieht er sich in dem diesen beiden Schriften gewidmeten Anhang zulezt doch noch bewogen, der Meinung Hemsens (der Apostel Paulus, Gött. 1830) beizustimmen, und nach Abwägung aller Gründe und Gegengründe diejenige Voraussezung für die überwiegend wahrscheinliche zu halten, nach welcher der erste Brief an Timotheus, und der an Titus um ein Beträchtliches vor der Ap. Gesch. 28 erwähnten Gefangenschaft in Rom geschrieben sind, der zweite Brief an Timotheus gegen den Schluß dieser einzigen Gefangenschaft des Apostels. Wäre dem Verfasser vor dem völligen Abschlusse seiner Abhandlung auch noch die Neander'sche Untersuchung zu vergleichen vergönnt gewesen, so möchte ich beinahe vermuthen, eine so gewichtige Auctorität würde ihn doch wieder auf die andere Seite herübergezogen haben. Ich bemerke dieß nicht, um das Verdienst der genannten Abhandlung auf irgend eine Weise zu schmälern, sondern nur um an diesem Beispiele, was mir in der Natur der Sache selbst zu liegen scheint, hervorzuheben, daß man nämlich bei dem jezigen Stande der Untersuchung sich in einem Labyrinth von Gründen und Gegengründen befindet, in welchem man zwar vorwärts und rückwärts und nach allen Seiten hin gehen kann, aber doch nie zu dem wahrhaft befriedigenden Ausgang kommt.

des zweiten Jahrhunderts an sich tragen, hier mit Einem Male schon zur Zeit des Apostels auf eine so gefährliche Weise um sich greifen sehen, sich mit der allgemeinen Annahme beruhigt, daß es eine theosophisch-ascetische Richtung doch wohl auch schon damals gegeben habe. Ist jene Frage nicht vor allem untersucht, zumal wenn man, wie dieß ja auch Neander gesteht, in Ansehung der Aechtheit eines dieser Briefe Zweifel hegen zu müssen glaubt, so verläßt man ebendamit den Boden der Geschichte und begibt sich in die luftige Region der Hypothese. Ich halte es für völlig überflüssig, in die verschiedenen Hypothesen über die Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe hier einzugehen, es genügt für meinen Zweck vollkommen, mich an das Neueste und Gründlichste zu halten, was sich in Neanders Geschichte der apostolischen Kirche hierüber findet. Neander nimmt an (a. a. O. Th. I. S. 400 ff.), daß Paulus, nachdem er aus seiner römischen Gefangenschaft frei geworden war, zuerst seine Absicht, nach Kleinasien zurückzukehren, ausführte. Nun schließen sich, meint Neander, der erste Brief des Paulus an Timotheus und der Brief an Titus durch das Eigenthümliche der Ausdrucksweise, und die eigenthümlichen Beziehungen auf kirchliche Verhältnisse, welche darin vorkommen, so eng an den zweiten Brief an Timotheus an, und es kommen darin so manche Merkmale der spätern apostolischen Zeit vor, daß es schon deßhalb annehmlich erscheine, die beiden Briefe in diesen Zeitraum zu versezen. Wir können in der frühern Geschichte des Apostels keinen Zeitraum finden, in welchem er an den zu Ephesus zurückgelassenen Timotheus in Beziehung auf die Verhältnisse dieser Gemeinde einen solchen Brief geschrieben haben könnte, wie jenen ersten; denn dieser Brief seze eine schon lange bestehende Gemeinde voraus, in der aber solche Zerrüttungen entstanden waren, welche in mancher Hinsicht eine neue Organisation der kirchlichen Verhältnisse, Absezung mancher der bisherigen Gemeindevorsteher und Anstellung anderer, nothwendig machten. Die neue Gattung der Irrlehrer, welche während der Gefangenschaft des Paulus in Kleinasien um sich gegriffen (häretische Richtungen, welche, wie Neander auch S. 393 annimmt, bei dem frühern Aufenthalt des Apostels in Kleinasien noch nicht aufgekeimt

waren), haben auch in der ephesinischen Gemeinde großen Einfluß gewonnen. Deßwegen habe der Apostel in diesen Gegenden länger verweilt, und den Timotheus zurückgelassen, um jenen Irrlehrern entgegenzuwirken, und die neue Organisation der Gemeinde zu Ephesus, und vielleicht auch andrer benachbarten Gemeinden, die sich unterdessen gebildet hatten, zu leiten. An den Aufenthalt in Kleinasien, seine Reise nach Macedonien schließe sich auch in Beziehung auf die geographische Lage leicht an seine Reise nach der Insel Kreta, um daselbst das Evangelium zu verkündigen, und der Brief, welchen er nachher an seinen in Kreta zurückgelassenen Schüler Titus schrieb. Eine frühere Gründung einer Gemeinde in Kreta könne man nicht annehmen, theils wegen der schon genannten Gründe, theils wegen des Stillschweigens des Lukas, welcher in der Apostelgeschichte (27) zwar von dem Aufenthalt des Apostels auf dieser Insel erzähle, hingegen nichts von seiner Begrüßung durch die daselbst wohnenden Christen oder seiner Zusammenkunft mit denselben erwähne, wie er dieß sonst in ähnlichen Fällen zu thun pflege. Nachdem er nun erst den Grund zur christlichen Kirche auf der Insel Kreta gelegt habe, habe er den Titus daselbst zurückgelassen, für die vollständige Organisation der kirchlichen Verhältnisse daselbst zu sorgen, und noch ehe er den folgenden Winter in der Stadt Nicopolis zubrachte, den Brief an Titus geschrieben. Nach seiner Rückkehr nach dem Abendland und nach der Ausführung seines Entschlusses, das Evangelium in Spanien zu verkündigen, sey er ergriffen und als Gefangener nach Rom gebracht worden, und habe nun in dieser zweiten römischen Gefangenschaft seinen lezten an den Timotheus gerichteten Brief geschrieben, offenbar in einer Lage, die von derjenigen, in welcher er sich in seiner ersten Gefangenschaft nach überstandenem Verhör befand, sehr verschieden gewesen sey (wie besonders aus 2 Tim. 2, 8 erhelle). So hängt demnach hier alles an der Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft, und unstreitig ist dieß der sicherste Ausweg, um in dieser von der Apostelgeschichte nicht mehr beleuchteten Sphäre für alles, womit man sonst ins Gedränge kommt, den freiesten Raum zu finden. Es fragt sich nur, wie es mit dieser Annahme selbst steht. Ich habe schon

früher, * ganz unabhängig von dem Gegenstand dieser Untersuchung die Gründe angegeben, die es mir unmöglich machen, dieser Annahme beizustimmen. Seitdem ist zwar diese Sache aufs neue zur Sprache gebracht worden, es ist mir aber auch jezt nicht möglich, jene Annahme wahrscheinlicher zu finden. Auch Neander legt a. a. O. S. 390 das Hauptgewicht auf jene bekannte Stelle in dem ersten Brief des römischen Clemens an die Korinthier, in welcher gesagt wird, Paulus sey den Märtyrertod gestorben, nachdem er bis zur Grenze des Occidents gekommen sey (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών). Darunter verstehe man am natürlichsten Spanien, in keinem Falle könne man sich denken, daß der in Rom Schreibende nichts anders als diese Stadt darunter verstanden haben sollte. Müsse man nun aus diesem Berichte des Clemens folgern, daß Paulus seinen Entschluß, nach Spanien zu reisen, ausgeführt habe, oder daß er wenigstens doch über Italien hinausgekommen sey, so seyen wir in diesem Falle auch genöthigt anzunehmen, daß er aus seiner römischen Gefangenschaft befreit worden sey, und bei dieser Annahme müßten wie bleiben, wenn wir auch von dem Zustand des Paulus während seiner zweiten Gefangenschaft weiter keine Nachricht hätten, wenn wir auch seinen zweiten Brief an Timotheus noch in die Zeit seiner ersten Gefangenschaft sezen könnten. Ich habe schon früher in der genannten Abhandlung aus philologischen Gründen und aus dem Zusammenhang der Stelle nachgewiesen, daß wir keineswegs berechtigt sind, unter jenem τέρμα τῆς δύσεως etwas anderes zu verstehen, als Rom oder Italien. Die Stelle des Clemens ist, wie Jeder zugeben muß, welcher sie im Zusammenhang liest, etwas rhetorisch oder poetisch gehalten, und τὸ τέρμα τῆς δύσεως nicht die äußerste Grenze des Westens, sondern der Westen selbst, als das τέρμα. Clemens vergleicht gewissermaßen den apostolischen Lauf des Paulus mit dem Lauf der Sonne, die im Osten aufgeht, die ganze Welt erleuchtet, und im Westen, wo ihr Ziel ist, und demnach auch der Apostel das natürliche Ziel seines Laufs fand, untergeht. Was ist

---

* Man vgl. die S. 56 genannte Abhandlung S. 154 ff.

demnach natürlicher, als in dieser Stelle, in welcher von der apostolischen Wirksamkeit des Paulus in der ἀνατολή und der δύσις, im Orient und Occident, die Rede ist, unter dem τέρμα τῆς δύσεως den Ort zu verstehen, an welchem er seinen Lauf endigte, diesen Endpunkt aber nicht in einer ganz unbekannten Region, sondern nur da zu suchen, wohin uns die geschichtlichen Zeugnisse weisen? Ich will hier nichts davon sagen, ob es, wenn es so natürlich seyn soll, das τέρμα τῆς δύσεως von Spanien zu verstehen, nicht doch auch möglich war, daß Clemens (welcher doch eine uns sehr wenig bekannte Person ist) eine Reise des Apostels nach Spanien bloß wegen Röm. 15, 24 angenommen habe, ohne wirkliche Nachrichten von einer solchen Reise zu haben, ich halte mich hier bloß an die philologische Erklärung jener Stelle, in dieser Hinsicht aber muß ich darauf beharren, daß, wenn einmal aus solchen Stellen so bedeutende historische Folgerungen gezogen werden, auch jeder einzelne Ausdruck mit aller philologischen Genauigkeit behandelt werden muß, wenn anders die darauf gebauten historischen Behauptungen noch Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen wollen. Aus diesem Grunde kann ich mich nun nicht überzeugen, daß in jenen Worten des römischen Clemens irgend etwas Entscheidendes oder auch nur Scheinbares für eine zweite römische Gefangenschaft liegt. * Der Hauptbeweis für

---

* Wurm in der Abhandlung über die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1833. 1stes H. S. 91 ff. gibt zwar als unzweifelhaft zu, daß der Sprachgebrauch die obige Erklärung, wie ich sie zuerst in der genannten Abhandlung vorgetragen habe, erlaube, glaubt aber, daß die übrigen Schwierigkeiten, die der Meinung entgegenstehen, daß hier von Rom oder überhaupt von Italien die Rede sey, durch diese Erklärung nicht weggeräumt seyen. „Ein Bürger des römischen Reichs würde, selbst wenn er tief im Orient gewohnt, das Land, in welchem der Mittelpunkt des Reichs lag, gewiß nicht das ferne Abendland genannt haben. Wie war es aber einem Römer, der in der Hauptstadt der Welt lebte, möglich, Italien mit diesem Namen zu bezeichnen, und zwar in einem Briefe, dessen Bestimmungsort nicht sehr weit gegen Osten entlegen war? Ueberdieß stehen die Worte in offenbarer Beziehung auf das

dieselbe müßte doch nur in dem zweiten Brief an den Timotheus gefunden werden, wenn aber dieser Brief, auch abgesehen von jener

---

Vorhergehende. Was durch *κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ τῇ δύσει* ausgedrückt war, ist wieder aufgefaßt in *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον*, und daran schließt sich als nähere Bestimmung das *καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν* unmittelbar an. So hyperbolisch auch der Ausdruck *ὅλον τὸν κόσμον* ist, so muß Clemens, wenn er die römische Welt ausdrücklich in den Orient und Occident eintheilt, doch im Allgemeinen soviel sagen wollen, Paulus sey weit hinein ins Abendland gekommen." Alles dieß ist zwar gegen meine Erklärung gerichtet, trifft sie aber auf keine Weise. Es würde sie nur dann treffen, wenn ich die Worte *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν* wirklich so übersezte, wie hier angenommen wird: nachdem er in das ferne Abendland gekommen war. Allein eben darin weicht ja meine Erklärung von der gewöhnlichen ab, daß ich diese Worte nicht so übersezе, also nicht: postquam ad terminum occidentis venerat (in welchem Falle wohl, wie man meinen sollte, bei *τέρμα* auch noch *ἔσχατον* stehen dürfte), sondern vielmehr: postquam ad terminum suum occidentalem venerat, zum Ziel seines Laufs im Abendland. Sobald also nur zugegeben ist, daß Italien zum Occident gehört, demnach Clemens den Ort, oder das Land, wo er schrieb, eben so gut zum Abendland rechnen konnte, als z. B. wir Würtemberger unser Würtemberg zu Süddeutschland, so sehe ich nicht, was gegen meine Erklärung noch weiter eingewandt werden kann. Ich kann nun aber auch noch eine Parallelstelle anführen, die wohl der beste Commentar zu der Stelle des Clemens ist. Der mit Clemens in die Reihe der apostolische n Väter gehörende Ignatius schreibt auf dem Wege von Antiochien nach Rom im Briefe an die Römer c. 2 den Römern: „Einen größeren Dienst könnt ihr mir nicht erweisen, als wenn ihr mich geopfert werden lasset, so lange der Altar noch bereit steht, so daß ihr in Liebe einen Chor bildend, dem Vater in Jesu Christo lobsinget dafür, daß Gott den Bischof Syriens für würdig erachtete, auf dem Wege ins Abendland gefunden zu werden, indem er ihn vom Morgenland dahin kommen ließ: schön ist es, aus der Welt hinaus, zu Gott unterzugehen, um in ihm wieder aufzugehen (*ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος· καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*). Auch hier ist demnach derselbe Gegensaz zwischen der *ἀνατολὴ* und der *δύσις*, wie in der Stelle des Clemens. Indem Ignatius in Rom den Märtyrertod stirbt, ist hier der Ort der *δύσις*, wo er untergeht, wie die Sonne im Westen untergeht, es ist also hier das *τέρμα τῆς*

Frage, augenscheinliche Merkmale enthält, die uns seine Aechtheit sehr verdächtig machen müssen, was sollen wir dann von jenem Beweise halten? Sollen wir bloß deßwegen, weil der zweite Brief an den Timotheus so manches enthält, was zu der aus der Apostelgeschichte bekannten Gefangenschaft des Apostels nicht recht passen will, geradezu eine zweite postuliren? Dieß möchte doch an sich schon höchst gewagt seyn, und um so weniger gerechtfertigt werden können, da sehr geachteten Kritikern jene Schwierigkeiten auch unter der Voraussezung, der Apostel sey nur einmal in der römischen Gefangenschaft gewesen, keineswegs unauflöslich zu seyn scheinen. Und doch ist uns auch dieser Ausweg, alles was die Pastoralbriefe betrifft, in jene Eine Gefangenschaft und die ihr vorangehende Zeit zu verlegen, bereits abgeschnitten. Es ist, wenn wir der Neanderschen Combination folgen, schon zu vieles zugegeben, was sich nun nicht mehr zurücknehmen läßt. Wir haben nicht nur keinen passenden Zeitpunkt in dem Leben des Apostels, in welchem der erste Brief an den Timotheus geschrieben seyn könnte, keinen Zeitpunkt, in welchem er als Verkündiger des Evangeliums und Gründer einer Christengemeinde nach Kreta hätte kommen können, sondern es sind hauptsächlich auch hier wieder jene Irrlehrer, die uns in den Weg treten. Ist es schon bei der Neander'schen Voraussezung einer zweiten Gefangenschaft des Apostels kaum glaublich, daß in jenen Gegenden, auf welche sich die Pastoralbriefe beziehen, die Gestalt der Dinge durch Irrlehrer, die auf die gefährlichste Weise um sich griffen, sich in kurzer Zeit so sehr verändert haben soll, wie ist es, wenn nun diese drei Briefe in die Zeit der aus der Apostelgeschichte

δύσεως, er beendigt im Occident seinen Lauf. Dieser Lauf, welcher im Märtyrertod im Abendland seinen Endpunkt, sein τέρμα hat, wird, da er im Orient seinen Anfang nahm, mit dem Laufe der Sonne parallelisirt, und wir sehen demnach aus dieser Stelle bei Ignatius, daß wir auch bei dem Gegensaz, welchen Clemens zwischen der ἀνατολή und der δύσις macht, indem er den Apostel als Lehrer der Gerechtigkeit die ganze Welt durchwandern läßt, an jene bildliche Vergleichung mit dem Laufe der Sonne zu denken haben, und uns daher auch über den mehr poetischen Ausdruck τέρμα τῆς δύσεως nicht wundern dürfen.

bekannten römischen Gefangenschaft und vor dieselbe zu sezen sind, möglich, eine solche Uebermacht der Irrlehrer eben da zu sehen, wo, wie zugegeben werden muß, damals häretische Richtungen noch nicht aufgekeimt waren? Was bleibt uns somit, da uns diese Häretiker in eine weit spätere Zeit verweisen, * und da ohnedieß gegen einen dieser Briefe der Verdacht der Unächtheit stark genug ist, anders übrig, als die Annahme, daß auch alles dasjenige, was sich mit der aus der Apostelgeschichte bekannten römischen Gefangenschaft nicht recht vereinigen lassen will, statt eine zweite Gefangenschaft zu beweisen, vielmehr nur unter die Kriterien der Unächtheit dieser Briefe gehöre? Mit dieser Annahme allein kommen wir aus jenem endlosen Irrsal stets auf einander folgender Für und Wider auf einen

---

* Am meisten müssen in so früher Zeit die gnostischen Häretiker in Kreta auffallen. Dagegen finden wir, daß wirklich später, ungefähr um dieselbe Zeit, in welche uns die übrigen Data unserer Briefe hinweisen, auch Irrlehrer in Kreta die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen. Eusebius meldet H. E. IV, 23 daß der bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebende Bischof Dionysius von Korinth, welcher durch katholische, an mehrere Gemeinden erlassene Briefe auf Orthodoxie und Einigkeit hinzuwirken suchte, und in einem Briefe an die Gemeinde in Nicomedien insbesondere die marcionitische Häresie bekämpfte, auch an die Gemeinden in Kreta einen Brief richtete, in welchem er dem Bischof Philippus Aufmerksamkeit auf die Verkehrtheit der Häretiker sehr empfahl. Eusebius sagt nichts davon, daß Dionysius in diesem Schreiben des Titus Erwähnung gethan habe, während er unmittelbar zuvor ausdrücklich bemerkt, Dionysius habe in einem gleichen Schreiben an die Athener des vom Apostel Paulus nach der Apostelgeschichte bekehrten Areopagiten Dionysius als des ersten Bischofs der Athener gedacht. Ueber den Inhalt dieser katholischen Briefe des Dionysius erfahren wir noch, daß er in einem Briefe an die Gemeinde in Pontus viele Ermahnungen *περὶ γάμȣ καὶ ἁγνείας* und die Wiederaufnahme solcher gab, die sich von ihrer häretischen Verirrung bekehrten. In einem Briefe an die Gnossische Gemeinde in Kreta forderte er den Bischof Pinytus auf, *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας*, was Pinytus in seinem Antwortschreiben seiner Idee von der christlichen Vollkommenheit nicht gemäß fand. Alle diese damals besprochenen Zeitmaterien sind dem Inhalt unserer Briefe nicht fremd.

Punkt, auf welchem wir wieder einen freien und klaren Ueberblick gewinnen können. Wollte einmal der unbekannte Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus die Polemik, die er gegen die Häretiker seiner Zeit beabsichtigte, dem Apostel Paulus in den Mund legen, und sie in die Form eines Schreibens an einen der vertrauteren Freunde desselben einkleiden, welcher Zeitpunkt im Leben des Apostels konnte hiezu glücklicher gewählt werden, als die Periode seiner römischen Gefangenschaft? Wie natürlich war es, den Apostel in einer solchen Lage schreiben zu lassen, was man sich als den Gegenstand seiner ihn auch damals beschäftigenden Sorge für die christlichen Gemeinden denken mußte! Welchen tiefen, rührenden Eindruck mußte alles machen, was der Apostel in einem solchen Moment, in der nahen Erwartung seines Märtyrertodes, anordnete und einschärfte! Wie viele individuelle Züge ließen sich benüzen, um die ganze Situation, in welcher man sich den Apostel zu denken hatte, anschaulich vor Augen zu stellen! Man muß gestehen, daß es in dieser Hinsicht dem Briefe nicht an Farbe und Leben fehlt, aber es ist dieß nur der glückliche Gedanke der Erfindung, und wir dürfen uns dadurch nicht verleiten lassen, was nur Schein und Copie ist, für Wahrheit und Wirklichkeit zu halten. Näher betrachtet haben auch diese Züge selbst schon, wenn wir diesen Brief mit den anerkannt ächten Briefen des Apostels vergleichen, etwas gar zu Individuelles und ins Einzelne Gehendes, man sieht, wie absichtlich der Verfasser alles mögliche zusammensucht, was sein Gemälde beleben kann, aber es ist dieß nur dasselbe Streben, zu individualisiren, durch das er sich gleich im Eingange seines Briefs 1, 5 verleiten ließ, die Mutter und Großmutter des Timotheus auf eine Weise zu erwähnen, in welcher sich gleichfalls nichts zu erkennen gibt, was mit dem Gepräge der ächt apostolischen Briefe sehr harmonirt. Vorzüglich aber ist es die Schilderung des Zustandes und der Stimmung des gefangenen Apostels selbst, die mit der Voraussezung, der Brief rühre von einem später lebenden Verfasser her, welcher sich in die Lage des Apostels nur hineindachte, sich vollkommen gut vereinigen läßt. Von selbst bietet sich hier die Vergleichung mit dem Briefe an die Philipper dar, und es ist mit Recht

schon långst theils auf die Verschiedenheit, theils auf die Uebereinstimmung der beiden Briefe aufmerksam gemacht worden. Ich glaube, wir sehen der von dem Verfasser unsers Briefs gegebenen Schilderung des gefangenen Paulus ganz auf den Grund, wenn wir ihn den Brief an die Philipper vor Augen haben lassen. Die πρώτη ἀπολογία 2 Tim. 4, 16 weist augenscheinlich zurůck auf die ἀπολογία und βεβαίωσις τȢ εὐαγγελίȢ Phil. 1, 7. Der Verfasser bezeichnet dadurch selbst den Zeitpunkt der Abfassung des zweiten Briefs an den Timotheus als den spåtern, und dieser Voraussezung zufolge ist nun auch die ganze Darstellung der Lage und Stimmung des Apostels entworfen. Nicht nur ist der Apostel allein, verlassen von allen seinen Freunden (sehr natůrlich hebt dieß der Verfasser besonders hervor, da ja auch Timotheus, welchen der Apostel im Eingang des Philipperbriefs noch neben sich nennt, aber schon zu einer Sendung nach Philippi bestimmt hat 2, 19 * nicht mehr bei ihm seyn konnte, wenn der Brief an ihn gerichtet seyn sollte), mit Ausnahme des Lukas (bei welchem die paulinischen Christen ein besonderes Interesse hatten, ihn als Verfasser des paulinischen Evangeliums stets dem Apostel zur Seite zu lassen), sondern auch die ganze Lage des Apostels verschlimmert sich von Tag zu Tag, und er sieht dem baldigen Ende seiner Gefangenschaft mit aller Bestimmtheit entgegen, aber nur, um seinen irdischen Lauf zu beschließen, und von allem Bősen auf immer erlőst zu werden. Was daher der Apostel im Philipperbrief noch in der Ferne vor sich sieht (Ȣχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι, welche Worte ohne Zweifel unser Verfasser hauptsåchlich vom Mårtyrertode verstehen zu můssen glaubte), ist hier schon ganz nahe gerůckt. Man vergleiche nur, wie genau sich

* Ueberhaupt scheint der Verfasser in der Stelle 2 Tim. 4, 9 die Stelle Phil. 2, 19 vor Augen gehabt zu haben. Wie es in der leztern heißt: Ȣδένα ἔχω ἰσόψυχον — οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητȢντες, Ȣ τὰ Ἰησȣ̃ ΧριστȢ̃, so wird dieses moralische Alleinstehen in der erstern Stelle zu einem wirklichen Verlassenseyn: Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην — Λȣκᾶς ἐστι μόνος μετ᾽ ἐμȢ̃.

die beiden Stellen entsprechen Phil. 3, 12 ff.: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Ἀδελφοὶ, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· ἓν δὲ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. 2, 24 πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ, ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι) 2 Tim. 4, 7. ff.: Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐφέστηκε· τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι (vgl. Phil. 1, 27 συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου. V. 30 τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον ἴδετε ἐν ἐμοὶ, καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί, 4, 3 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι) τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτὴς, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ. Kann man hier verkennen, wie genau sich diese beiden Stellen entsprechen, daß die leztere eigentlich nur eine Umsezung der erstern in die spätere Zeit ist, eine Analogie, die kaum denkbar ist, wenn der Apostel selbst beide Briefe, und zwar nach einer Zwischenzeit von mehreren Jahren geschrieben hätte, es müßte denn nur Jemand den Einfall, welcher in dieser, an scharfsinnigen Vermuthungen so fruchtbaren, Streitfrage auch schon geäußert worden ist, einleuchtend finden, der Apostel habe, ehe er zur Abfassung des spätern Briefs schritt, das Concept des frühern wieder zur Hand genommen, und den Inhalt desselben in seinem Gedächtniß wieder aufgefrischt. Auch die Stelle V. 17 ὁ δὲ κύριος — ἐνεδυνάμωσέ με, ἵνα δι᾽ ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσῃ πάντα τὰ ἔθνη, ist der Stelle Phil. 1, 12 γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοὶ, ὅτι τά κατ᾽ ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν u. s. w. nachgebildet. Ist es aber überhaupt, wenn wir uns in die Verhältnisse jener Zeit klar hineindenken, wahrscheinlich, daß der Apostel ein solches Ende seiner Gefangenschaft, wie der Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus es sich denkt, mit solcher Entschiedenheit voraussehen konnte, und dabei doch noch Zeit und Freiheit genug hatte, einen solchen Brief zu schreiben und abzusenden? Nachdem die Gefangenschaft des Apostels, wie wir annehmen müssen, längere Zeit nicht sehr drückend und beengend gewesen war, indem er nicht

als *κακοῦργος* (2 Tim. 2, 8) wegen der Verkündigung des Evangeliums, sondern mehr nur als angeklagter römischer Bürger behandelt wurde, kam sicher der Schlag, welcher seinem Leben ein Ende machte, schnell und nicht lange vorhergesehen, durch eine Katastrophe, deren Ursache ohne Zweifel, wenn irgend eine historische Combination Wahrscheinlichkeit hat, in der von Tacitus beschriebenen, für die römischen Christen so verhängnißvollen Neronischen Feuersbrunst zu suchen ist. * Wie läßt es sich denken, daß diese so furchtbare Katastrophe geraume Zeit mit einer selbst noch zu Pastoral-Instructionen Zeit gewährenden Muße und Freiheit vorausgesehen werden konnte? **

---

* Man sollte sich endlich gestehen, daß man über das Ende des Apostels Paulus nichts weiß, was über die obige Combination hinausgeht. Nichts anders als eben dieß sagt die älteste und glaubwürdigste Nachricht in dem Briefe des römischen Clemens (Ep. I. ad Cor. c. 5), daß Paulus *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπόγραμμος*, ein Zeugniß, dessen Einfachheit selbst zu verrathen scheint, wie wenig man sogar damals hierüber zu sagen wußte: es sagt ja nicht einmal, daß Paulus als Märtyrer gestorben sey. Alle andern Zeugnisse, die schon bestimmter von seinem Märtyrertod reden, wie die des Dionysius von Korinth, des Irenäus und Tertullian, können keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben, da sie von dem Märtyrertod des Apostels Paulus nicht anders reden, als in Verbindung mit offenbar Falschem. Wollte man auf sie irgend etwas bauen, so müßte man mit demselben Recht auch des Apostels Petrus römischem Märtyrertod, und des Apostels Johannes römischem Oel-Märtyrerthum Glauben schenken.

** Wie unnatürlich ist auch schon das Eine, der Apostel habe damals, als er diesen Brief schrieb, seinen nahen Märtyrertod schon sehr bestimmt vorhergesehen, also doch wohl in einer Lage sich befunden, die ihn jeden Augenblick das Schlimmste befürchten ließ, gleichwohl aber gehofft, Timotheus werde, damals erst durch einen Brief aus Ephesus herbeigerufen, noch nach Rom zu ihm kommen können! Wie wenig paßt dieß zu dem Neronischen Verfahren gegen die Christen, zumal wenn die von Tacitus beschriebenen Gräuel schon vorangegangen waren. Vergebens sucht der Verfasser des Briefs durch sein *σπούδασον ἐλθεῖν πρός με ταχέως* 4, 9 und V. 21 *σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν*, der Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme einigen Schein zu geben.

Ein so absichtliches, zum Gegenstand der Reflexion gemachtes Sich-anschicken zum Märtyrertod, ein solches Hinaussehen auf ein in der nächsten Zukunft unzweifelhaft zu erwartendes Ereigniß, ein so umständliches, einer großen That vorangehendes Reden von derselben, sieht vielmehr, wie wir dieß auch sonst bei entschieden unächten Schriften unter die Kriterien der Unächtheit zu rechnen haben, ganz der Conception eines Verfassers gleich, welcher sich vom Standpunkt post eventum aus in die Sache hineindachte, und bei diesem Theile seiner Darstellung mit Liebe verweilte. * Der Brief hat daher auch wirklich in den hieher gehörenden Stellen eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die ihn auf vortheilhafte Weise von den beiden andern Briefen unterscheidet. Allein es ist dieß, wie gesagt, nur das Verdienst der Erfindung. Da nicht wahrscheinlich ist, daß ein durch das Vorbild des Philipperbriefs so nahe gelegter Gedanke, wenn man überhaupt einmal sich veranlaßt sah, unter dem Namen des Apostels solche Briefe ausgehen zu lassen, lange unbenüzt geblieben seyn werde, so ist in Verbindung mit anderem, wovon nachher noch

---

* Wie sehr es in der Weise dieser spätern, an die Stelle der Apostel sich sezenden, Schriftsteller ist, die Apostel von ihrem erst bevorstehenden, aber doch zugleich die Gewißheit einer schon geschehenen Thatsache an sich tragenden Märtyrertode reden zu lassen, davon gibt der Verfasser des zweiten Briefs Petri bei der unläugbaren Unächtheit dieses Briefs, welchen ja selbst Neander ohne Bedenken einen untergeschobenen nennt (Gesch. der ap. Kirche I. S. 455—457. vgl. meine Abhandlung über die Christuspartei in der korinth. Gemeinde u. s. w. Tüb. theol. Zeitsch. 1831. 4tes Heft S. 205 ff.), einen um so bemerkenswerthern Beweis. Wie bestimmt läßt er seinen Apostel von seinem Märtyrertode, als von einer sich von selbst verstehenden Sache reden 1, 13: *δίκαιον ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέ μοι,* nämlich Joh. 21, 18., woraus deutlich erhellt, daß der Verfasser den Apostel unter der Ablegung seiner Hütte nichts anders als seinen Märtyrertod verstehen lassen wollte. Ganz in demselben Sinne läßt der Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus seinen Apostel sagen: *ἐγὼ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐπέστηκε* (4, 6).

die Rede seyn wird, zu vermuthen, daß der zweite Brief an den Timotheus unter den drei Pastoralbriefen zuerst geschrieben wurde. Nach diesem Vorgang konnte man den schon in diesem Brief seinen Märtyrertod so nahe vor sich sehenden Apostel nicht noch einmal aus seiner Gefangenschaft schreiben lassen, auch schickte es sich nicht, daß er dasselbe immer wieder an dieselbe Person richtete. So entstunden die beiden andern Briefe, der Brief an den Titus und der erste an den Timotheus, die aber eben deßwegen ohne alle auch nur scheinbare historische Anknüpfungspunkte an das Leben des Apostels sind. Welche Wahrscheinlichkeit kann es auch an sich schon haben, daß der Apostel zweimal nach einander, das einemal dem Timotheus, das anderemal dem Titus, nachdem er doch unmittelbar zuvor mit beiden zusammen gewesen war, schriftlich zugesandt habe, was er ihnen weit besser mündlich sagen konnte und gesagt haben mußte, wenn anders das Bedürfniß einer solchen Instruktion ein so dringendes war? *

* Es liegt dieß so nahe, daß es sich den Verfassern der beiden hauptsächlich für eine solche Instruktion bestimmten Briefe, des Briefs an den Titus und des ersten an den Timotheus, so wenig es in der Absicht der Verfasser liegen konnte, selbst darauf aufmerksam zu machen, doch gleich im Eingange dieser Briefe von selbst aufdringen mußte. *Παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ — ἵνα παραγγείλῃς* u. s. w. Das *παρακαλεῖν* für diesen Zweck war also schon früher geschehen. Noch bestimmter spricht dieß der Verfasser des Briefs an Titus 1, 5 aus: *Κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην.* Wozu also dieses wiederholte *διατάττεσθαι*? Folgt man der Hug'schen Combination, welche durch den künstlichen Versuch, die Abfassung der drei Briefe in die Zeit vor der in der Apostelgeschichte erzählten römischen Gefangenschaft (auf welche aber gleichwohl Hug eine zweite folgen läßt) zu sezen, in der Reihe der über diese Briefe aufgestellten Hypothesen ihre eigenthümliche Stelle behauptet, so tritt in Ansehung des ersten Briefs an den Timotheus (um von dem an Titus nichts zu sagen, da die Reise des Apostels nach Kreta, die er voraussezt, ohnedieß eine reine Hypothese ist) noch der besondere Umstand ein, daß derselbe Timotheus, welchen der Apostel 1 Tim. 1, 3 in Ephesus für den Zweck der in diesem Briefe ertheilten Instruktionen zurückläßt, ganz kurze

Als der gemeinsame Hauptzweck der drei Pastoralbriefe muß die Polemik gegen die in ihnen geschilderten Häretiker angesehen werden. Zum Widerstand gegen die Häretiker diente aber in der Kirche zu jeder Zeit nichts mehr als theils das treue Festhalten an der überlieferten Lehre, theils eine wohlgeordnete Verfassung unter tüchtigen Vorstehern; beides erscheint auch in unsern Briefen in der engsten Verbindung, und es wird daher im Gegensaz gegen die die Aufmerksamkeit in so hohem Grade auf sich ziehenden Häretiker eine

---

Zeit nachher wieder an der Seite des Apostels als Begleiter desselben, wie zuvor, erscheint, 2 Kor. 1, 1. Apostelgesch. 20, 4. Konnte denn Timotheus den ihm angewiesenen Plaz so schnell wieder verlassen? „Wenn man so fragt," sagt Hug Einl. in's N. T. Thl. 2. S. 381, „so darf man auch entgegen fragen: konnte er wohl länger bleiben? Paulus war in Lebensgefahr, als er von Ephesus ging 2 Kor. 1, 8. 9. Timotheus war in Allem, wessen man den Paulus anklagte, Apostelgesch. 19, 24 ff., sein Mitschuldiger. Wenn nun die Feinde des Apostels dessen Anwesenheit erkundschaftet hatten, wie es wohl in die Länge nicht verborgen seyn konnte, konnte er auch dann noch bleiben? Und wenn das nicht räthlich war, was konnte er anders thun, als das verfügen, was ihm die Zeit erlaubte, und dann zu seinem Lehrer eilen, wo wir ihn bald nachher finden?" Die Hug'schen Hypothesen treten bekanntlich mit dem Anspruch einer Natürlichkeit auf, die keinen Gedanken, daß die Sache sich auch anders verhalten könne, aufkommen lassen will. Hug weiß sogar die Tage zu berechnen, innerhalb welcher Timotheus die Reise nach Korinth und von da nach Ephesus gemacht haben mußte, und wie lange er in Ephesus verweilte, um den Apostel in Macedonien einzuholen (a. a. O. S. 378 ff. 380 ff.). Aber auch hier sind Scharfsinn und Kunst vergebens aufgewendet, und es wird sich Niemand bereden lassen können, daß der Apostel, wenn die Lage der Dinge in Ephesus weder dem Apostel noch dem Timotheus ein längeres Bleiben räthlich machte, gleichwohl den Timotheus nach Ephesus mit einer Pastoralinstruktion geschickt habe, die, wenn sie überhaupt unter den erwähnten Umständen gegeben werden konnte, doch in jedem Falle nur für den Zweck eines bleibenden Aufenthalts des Timotheus in Ephesus gegeben seyn konnte. Es war daher eine natürliche Consequenz, daß die die Aechtheit unserer Briefe voraussezende kirchliche Sage den Timotheus und Titus zu den ersten Bischöfen von Ephesus und Kreta machte.

Reihe von Erinnerungen und Vorschriften gegeben, die sich hauptsächlich auf die kirchliche Verfassung beziehen. Das eine wie das andere gehört zum wesentlichen Inhalt dieser Briefe, nur erscheinen diese beiden Elemente nicht in jedem derselben in dem gleichen Verhältniß. Der zweite Brief an den Timotheus kennt zwar bereits das der Kirche durch die Häretiker drohende Uebel in seiner ganzen Größe, beschränkt sich aber auf unmittelbare an den Timotheus selbst gerichtete Aufforderungen, dem Uebel mit besten Kräften zu begegnen. Man vgl. besonders 2, 14 — fin. 3, 1 — fin. Zusammengefaßt wird dieser Hauptinhalt des Briefs 4, 1. ff. in die Worte: *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ — κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ· ἔσται γὰρ καιρὸς, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται* u. s. w. Auf allgemeinere in der Kirche zu treffende Einrichtungen läßt sich dieser Brief nicht ein, nur aus der Ermahnung, welche dem Timotheus 2, 2 gegeben wird: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*, sieht eine weiter sich erstreckende, auch die Zukunft ins Auge fassende Sorge hervor. Ganz anders verhält es sich schon mit dem Brief an Titus, welcher sogleich mit allgemeinen Instruktionen in Ansehung der *πρεσβύτεροι* und des *ἐπίσκοπος* beginnt 1, 5. ff.: *καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους — δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι* u. s. w. Die Veranlassung gaben die Häretiker, wie wir aus V. 10 sehen, wo eben diese Vorschriften durch den Uebergang auf die Häretiker motivirt werden: *εἰσὶ γὰρ πολλοὶ* u. s. w. Der Kreis dieser Vorschriften und Erinnerungen wird aber noch weiter gezogen, so daß er nicht bloß die Vorsteher der Kirche, sondern überhaupt alle zur kirchlichen Gemeinschaft gehörenden Glieder umfaßt. Wie man auch das Verhältniß der *πρεσβύται* 2, 1 zu den *πρεσβύτεροι* 1, 5 bestimmen mag, denke man bei jenen wie bei diesen nicht bloß an das Alter, sondern auch an die kirchliche Würde, oder was unstreitig das Richtige ist, nur an den Vorzug des natürlichen Alters, die vermittelnde Idee liegt in jedem Falle in den *πρεσβύτεροι*. Da die *πρεσβύτεροι* als kirchliche Vorsteher zugleich *πρεσβύτεροι* dem Alter nach sind, so lag hierin die natürliche Veranlassung, mit den die

kirchlichen Vorsteher betreffenden Vorschriften allgemeinere, allen Ständen geltende Ermahnungen zu verbinden. So folgen nun auf die Vorschriften für die πρεσβύτεροι und den ἐπίσκοπος 1, 5—9 im zweiten Capitel Ermahnungen 1) für die πρεσβύται V. 2; 2) für die πρεσβύτιδες 3—5; 3) für die νεώτεροι 6—8 und 4) für die δοῦλοι V. 9 u. 10. Jede dieser Classen der christlichen Gesellschaft wird zu einem der in Christus erschienenen göttlichen Gnade entsprechenden, der weltlichen Lust entsagenden Verhalten auf eine sehr würdige Weise ermahnt. Allen diesen Classen zusammen wird sodann 3, 1 ff. theils Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit, theils ein schonendes friedliches Verhalten gegen alle Menschen, oder (nach V. 3) gegen alle, welche nicht zur christlichen Gesellschaft selbst gehörten, empfohlen, worauf noch eine der Stelle 2, 11—14 im Ganzen gleichlautende christliche Motivirung dieser Pflicht und eine nochmalige geschärfte Erinnerung in Hinsicht der Häretiker folgt. * Noch weiter wird derselbe Kreis in dem dritten dieser Briefe gezogen, dem ersten an Timotheus. Wie hier überhaupt alles erweitert und noch mehr ausgeführt ist, so werden gleich im Eingange die Häretiker mit sehr bestimmten Zügen vorangestellt, worauf, nachdem der Verfasser dem Apostel zuvor Gelegenheit gegeben hat, von seiner Person zu reden, eine sehr ausgedehnte, so viel möglich alle Lebensverhältnisse umfassende Anweisung folgt. Um von dem allgemeinsten und höchsten Standpunkt auszugehen, wird zuerst die Fürbitte für alle Menschen und zunächst für den Kaiser und alle Obrigkeiten empfohlen, und durch die Erinnerung an die Liebe Gottes gegen alle Menschen motivirt, hierauf den Männern Gebet und Mäßigung des Zorns und der Leidenschaft, den Weibern ein sittsames, unterwürfiges,

* Von selbst weist sich dadurch, in Verbindung mit dem Uebrigen, das dabei in Betracht kommt, der Brief an Titus, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, die mittlere Stelle zwischen den beiden andern an, von welchen der zweite an den Timotheus eben so sehr alle Merkmale des frühern, wie der erste des spätern Ursprungs an sich trägt, so daß demnach die historisch-kritische Betrachtung diese drei Briefe, der gewöhnlichen Ansicht gegenüber, in das umgekehrte chronologische Verhältniß zu einander sezen muß.

ihrer weiblichen Bestimmung entsprechendes Verhalten zur Pflicht gemacht. Von diesen allgemein menschlichen Verhältnissen wird nun erst Cap. 3, 1 ff. der Uebergang auf die kirchlichen gemacht, und in Hinsicht des Bischofs (2 — 7) und der Diacone (7, 8, 12, 13) und ihrer Frauen (V. 11) das Nöthige erinnert. Nachdem der Verfasser Cap. 4 aufs neue auf die Häretiker zu reden gekommen war, und einige den Timotheus persönlich betreffende Ermahnungen gegeben hat, ist Cap. 5 von solchen Verhältnissen die Rede, die theils allgemein menschlicher, theils kirchlicher Natur sind. Schon bei den πρεσβύτεροι und den νεώτεροι V. 1, so wie den πρεσβύτεραι und νεώτεραι V. 2, ist wohl auch das kirchliche Verhältniß nicht ganz ausgeschlossen, insbesondere aber greift bei den χῆραι V. 4 — 10 beides in einander ein, woran von selbst sich anschließt, was in Beziehung auf die νεώτεραι χῆραι V. 11 ff. bemerkt wird. Rein kirchlich ist sodann, was über die πρεσβύτεροι folgt 17 — 19, so wie auch die V. 20—22 gegebenen Verordnungen sich ganz auf kirchliche Verhältnisse beziehen. Dagegen ist, was noch über die δοῦλοι Cap. 6, 1, 2 hinzugefügt wird, wieder ganz aus dem Kreise der reinmenschlichen Verhältnisse genommen. Sehr natürlich macht so das Verhältniß der Knechte zu den Herren, oder das unterste in der Reihe dieser Verhältnisse, den Schluß in diesem ganzen Kreise der vom Standpunkt der christlichen Kirche aus betrachteten Lebensverhältnisse. Der übrige Inhalt des sechsten Capitels bezieht sich theils wieder auf die Häretiker, theils aus Veranlassung derselben auf den Gegensaz einer wahrhaft religiösen und einer weltlichen, an Geld und irdischem Gut hängenden, Gesinnung. Wird der Inhalt und Zusammenhang des Briefs auf die angegebene Weise aufgefaßt, so kann man gewiß die große Zusammenhangslosigkeit nicht in ihm finden, die Schleiermacher ihm vorgeworfen und mit einer übertriebenen, zum Theil sogar kleinlichten Strenge bis ins Einzelnste zu verfolgen sich zur besondern Aufgabe gemacht hat. Muß man auch zugeben, daß der Zusammenhang, wie sich dieß bei einer Reihe verschiedener specieller Vorschriften, der Natur der Sache nach, kaum anders erwarten läßt, in mehreren Stellen nicht sehr klar und bündig ist, daß der Verfasser besonders auf die Häretiker auf eine den übrigen Zusammenhang

unterbrechende Weise wiederholt zurückkommt, so kann doch wenigstens nicht behauptet werden, daß es dem Ganzen an Einheit und an der Durchführung einer bestimmten Idee fehle, und es wird Niemand, welcher dem Gange der neuern Untersuchungen seit Schleiermacher gefolgt ist, und beinahe alle Kritiker darin einverstanden sieht, daß diese drei Briefe in Hinsicht des Inhalts und der Form und ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nicht von einander getrennt werden können, in Ansehung der Composition einen so entschiedenen Vorzug der beiden andern Briefe vor dem ersten derselben annehmen können, wie Schleiermacher mit einem Ernste wahrscheinlich machen wollte, welcher beinahe vermuthen läßt, er habe durch die über die beiden andern ausgesprochene günstige Meinung den Leser nur um so mehr für seine Ansicht vom ersten gewinnen wollen. Was bei der Schleiermacher'schen Ansicht wahr und richtig ist, stimmt ganz mit der hier versuchten Auffassung des Verhältnisses dieser drei Briefe zusammen: es ist ein unläugbares Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem der erste zu den beiden andern steht, aber der Unterschied betrifft nur die Ausführung des Einzelnen, während die Anlage des Ganzen in allen drei wesentlich dieselbe ist.

Diese Entwicklung des Zusammenhangs und Gedankengangs dieser drei Briefe sollte nur einleiten, was hier zur Beurtheilung ihrer Aechtheit noch besonders in Betracht kommt. Den sichersten Schuz gegen die von den Häretikern drohende Gefahr glauben die drei Briefe in dem Eifer und der Thätigkeit der Vorsteher der christlichen Gemeinden für die Verbreitung und Begründung der christlichen Wahrheit und in dem lebendigen Ineinandergreifen aller Glieder, die den kirchlichen Organismus bilden, zu finden. Aus diesem Grunde sind sie nicht nur an Timotheus und Titus als Vorsteher christlicher Gemeinden gerichtet, sondern machen es sich auch zur besondern Aufgabe, für alle Theile der kirchlichen Verfassung die zweckmäßigsten Anordnungen und Erinnerungen zu geben. Ist es aber wahrscheinlich, muß hier gefragt werden, daß die kirchliche Verfassung, die wir aus diesen Briefen kennen lernen, als eine schon zur Zeit des Apostel Paulus bestehende vorausgesezt werden darf, und daß der Apostel selbst die Einführung und Begründung

derselben zu einem ganz besondern Gegenstand seiner apostolischen Wirksamkeit machte? Ich glaube diese beiden Fragen verneinen zu müssen. Vergleichen wir diejenigen Briefe des Apostels, die nicht nur keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Aechtheit zulassen, sondern uns auch die anschaulichste Vorstellung von den innern Verhältnissen der damaligen Christengemeinden geben, ich meine den Brief an die Römer, die beiden Briefe an die Korinthier, den Brief an die Galater, so muß gewiß jedem Unbefangenen gar sehr auffallen, wie sich von allem, worin uns die Pastoralbriefe die nicht sowohl erst einzuführende als vielmehr schon bestehende Verfassung der christlichen Kirche vor Augen stellen, in jenen Briefen nichts Analoges, zur Vergleichung sich Darbietendes, vorfindet. Es muß dieß um so mehr auffallen, da es ja auch in denjenigen Gemeinden, an welche jene Briefe gerichtet sind, nicht an ähnlichen Veranlassungen zu kirchlichen Anordnungen fehlte. Von Gegnern und Irrlehrern, die der reinen Lehre des Evangeliums Gefahr brachten, und von einer vielfachen Störung der Einigkeit und Harmonie des kirchlichen Lebens durch Streitigkeiten und Parteien ist ja insbesondere in den beiden Briefen an die Korinthier und in dem Briefe an die Galater die Rede. Wo gibt der Apostel in diesen Briefen irgend eine die Bischöfe, die Presbyter, die Diacone betreffende Erinnerung, wo sezt er eine durch solche Aemter schon bestimmter organisirte gesellschaftliche Verfassung voraus? Es ist immer nur die Gemeinde im Ganzen, an welche der Apostel sich wendet; von bestimmten Aemtern und Würden zur Leitung und Regierung des Ganzen findet sich nirgends eine Spur, noch weniger von einem an der Spize des Ganzen stehenden Vorsteher. Wie natürlich wäre es gewesen, aus Veranlassung der Unordnungen, die in den Briefen an die Korinthier gerügt werden, auch von den Pflichten der ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι u. s. w. zu reden? Man sage nicht, in einer Gemeinde, wie die korinthische war, haben gerade die Parteien, in welche die Gemeinde sich theilte, die Einführung solcher Gesellschafts-Verhältnisse unmöglich gemacht. Die Parteien waren ja, wie wir aus 1 Kor. 1, 10 sehen, erst in der Folge entstanden, und nachdem sie entstanden waren, hätte ja gerade eine solche, durch die Auctorität des Apostels sanctionirte

Gesellschafts-Verfassung das wirksamste Mittel seyn sollen, Ordnung und Einheit aufrecht zu erhalten. Man sieht also wohl, alle Verhältnisse dieser Art liegen noch ganz außerhalb des Gesichtskreises des Apostels, und die wenigen Andeutungen, die sich etwa hieher beziehen lassen, zeigen nur um so deutlicher, wie wenig hier an die stehenden Verhältnisse der spätern Zeit zu denken ist. Mag man immerhin mit Neander (Gesch. der ap. Kirche I. S. 176) unter den κυβερνήσεις 1 Kor. 12, 28 die Gabe der Kirchenregierung, unter den ἀντιλήψεις die Gabe der mannichfaltigen Dienstleistungen verstehen, welche für die Verwaltung der Gemeinde-Angelegenheiten erfordert wurden, wie Almosenpflege, Krankenpflege, mag immerhin Röm. 12, 6 in der Reihe der verschiedenen Charismata auch eine διακονία, διδασκαλία, und sogar ein προϊστάμενος aufgeführt seyn, so zeigt doch gerade der Zusammenhang dieser Stellen, wie fließend hier alles noch ist, und wie wenig bei diesen Charismata schon an die Bedeutung der später ihnen entsprechenden Kirchenämter zu denken ist. Wie ganz anders erscheint dagegen die kirchliche Einrichtung der christlichen Gemeinden in unsern Pastoralbriefen, in welchen die ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι und διάκονοι schon so bedeutend hervortreten? Ich glaube auch dieß um so mehr geltend machen zu dürfen, da das so oft besprochene ursprüngliche Verhältniß der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, wie mir scheint, noch etwas genauer als bisher geschehen ist, bestimmt werden kann. Auch Neander nimmt (Gesch. der ap. Kirche I. S. 179) der gewöhnlichen Meinung zufolge an, daß ursprünglich beide Namen sich durchaus auf dasselbe Amt bezogen, und daß daher auch häufig beide Benennungen als ganz gleichbedeutend mit einander verwechselt werden. So werde 1 Tim. 3, 1 das Amt der Presbyter ἐπισκοπή genannt, und gleich nachher werde das Amt der Diaconen als das einzige ausserdem vorhandene Kirchenamt erwähnt, wie auch Phil. 1, 1, und auch wo Paulus dem Titus auftrage (Tit. 1, 5 — 7), Presbyter einzusezen, nenne er sie gleich nachher Bischöfe. Gewiß sey also, daß jede Gemeinde durch einen Verein von Gemeindeältesten oder Gemeindeaufsehern aus ihrer eigenen Mitte regiert wurde, und wir finden unter denselben gar keine Auszeichnung irgend eines Einzelnen, der etwa als primus

inter pares präsidirt hätte, wie in der auf das apostolische Zeitalter folgenden Zeit ein solcher vorzugsweise den auszeichnenden Namen eines ἐπίσκοπος erhielt. Wir haben keine Nachrichten darüber, wie es in dem apostolischen Zeitalter mit dem Vorsiz bei den Berathungen der Presbytern gehalten wurde. Möge nun aber immer einer nach einem gewissen Turnus den Vorsiz bei den Berathungen geführt haben, oder möge man darin den Altersverhältnissen gefolgt seyn, oder möge nach und nach der durch seine persönlichen Eigenschaften sich in der Amtsführung besonders Auszeichnende diesen Vorsiz gewonnen haben, gewiß bleibe doch, daß ein solcher, welcher den Vorsiz führte, noch durch keinen besondern Namen ausgezeichnet wurde. — Es handelt sich hier hauptsächlich um die Bestimmung der beiden Begriffe ἐπίσκοπος und πρεσβύτεροι. Ich gebe zu, daß sich beide Benennungen auf ein und dasselbe Amt beziehen, behaupte aber, daß zwei verschiedene Seiten desselben durch sie bezeichnet werden. Den deutlichsten Beweis hievon gibt die Stelle Tit. 1, 5 ff. Titus wird hier aufgefordert, in Kreta die noch nöthigen kirchlichen Einrichtungen zu treffen und Presbyter in den Städten aufzustellen (κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους). Zum Presbyter tauge einer aber nur, wenn er ganz unbescholten sey, der Mann Einer Frau, und christliche, ordnungsliebende Kinder habe. Δεῖ γὰρ, fährt der Verfasser V. 7 fort, τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι, ὡς θεοῦ οἰκόνομον u. s. w. Dieser Uebergang auf den ἐπίσκοπος läßt keinen Zweifel darüber, daß sich die πρεσβύτεροι V. 5 und der ἐπίσκοπος V. 7 ganz auf dasselbe Amt beziehen. Warum werden nun aber dieselben kirchlichen Personen das einemal mit dem Namen πρεσβύτεροι, das anderemal mit dem Namen ἐπίσκοπος bezeichnet? Die Antwort hierauf liegt von selbst in unserer Stelle, sobald wir von der gewöhnlichen willkührlichen Annahme abgehen, die Worte V. 5 κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα — καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους seyen von der Errichtung eines Presbyteriums in jeder einzelnen Stadt zu verstehen. Man ist nicht berechtigt, den Pluralis πρεσβυτέρους anders zu verstehen, als von dem collectiven Begriff, welcher in κατὰ πόλιν liegt. So sind mehrere πρεσβύτεροι, sofern in jeder einzelnen Stadt (κατὰ πόλιν vgl. Ap. Gesch. 15, 21) ein eigener Vorsteher oder ein ἐπίσκοπος ist.

Der Vorsteher, sofern er für sich oder nach seinem Verhältniß zu der Gemeinde, an deren Spize er steht, betrachtet wird, heißt ἐπίσκοπος, als derjenige, welcher gleich einem Hirten * die Aufsicht über die ihm anvertraute Heerde zu führen hat. Werden aber mehrere einzelnen Gemeinden vorstehende ἐπίσκοποι zusammen genommen und mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnet, so werden sie in der Regel πρεσβύτεροι genannt. Daher steht hier zuerst das gemeinsame πρεσβύτεροι, sobald aber von dem Vorsteher an und für sich die Rede ist, als einem einzelnen Individuum, ἐπίσκοπος. Dieß ist wenigstens der gewöhnliche Sprachgebrauch, wie er sich nicht nur in unserer Stelle, sondern auch beinahe durchgängig in allen hieher gehörenden neutestamentlichen Stellen findet. Was unsere Briefe selbst betrifft, so erklärt sich nun hieraus nicht nur, warum 1 Tim. 3, 1 ff. mit Uebergehung der πρεσβύτεροι bloß von dem ἐπίσκοπος und den διάκονοι die Rede ist, sondern hauptsächlich auch, warum auch hier V. 2 nicht der Name πρεσβύτερος, sondern der Name ἐπίσκοπος gewählt ist. Dagegen steht nachher 5, 19 κατὰ πρεσβυτέρȣ κατηγορίαν μὴ παραδέχȣ, wo wir doch an den πρεσβύτερος im kirchlichen Sinne zu denken haben, nicht ἐπίσκοπος, sondern πρεσβύτερος, weil ja Titus selbst in einem collegialischen Verhältniß zu den πρεσβύτεροι stund. Entweder aus demselben Grunde, oder weil zuvor von Altersverhältnissen die Rede war, steht auch V. 17 πρεσβύτεροι. Ganz besonders dient zur Bestätigung der gemachten Unterscheidung die Stelle 1 Pet. 5, 1, in welcher der Verfasser des Briefs den πρεσβύτεροι gegenüber, an welche er sich wendet, sich selbst συμπρεσβύτερος nennt, um auch dadurch den an sich schon in der Benennung πρεσβύτεροι liegenden Begriff des collegialischen Verhältnisses noch bestimmter auszudrücken, in Beziehung auf das ποιμαίνειν τὸ ποίμνιον τȣ̃ θεȣ̃ aber, oder in Beziehung auf die κλῆροι, d. h. die

* Diese Vergleichung gehört wesentlich zum Begriff des ἐπίσκοπος. Vgl. Ap. Gesch. 20, 28: προσέχετε ȣ̓̃ν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπȣς ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τȣ̃ θεȣ̃. 1 Pet. 5, 2 ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τȣ̃ θεȣ̃, ἐπισκοπȣ̃ντες — τύποι γενόμενοι τȣ̃ ποιμνίȣ.

Gemeinden, die jedem Einzelnen durch göttliche Bestimmung anvertraut sind, werden sie ἐπισκοποῦντες genannt. Ebenso ist es auch Ap. Gesch. 20, 17, wo die Vorsteher, der die ἐκκλησία im Ganzen bildenden Gemeinden in ihrem Verhältniß zu einander πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας genannt werden, sobald aber von ihrem Verhältniß zu dem ποιμνίον die Rede ist V. 28, wird nun wieder der Name ἐπίσκοποι gebraucht. Auch die Stelle im Briefe an die Philipper 1, 1, wo man statt ἐπίσκοποι eher πρεσβύτεροι erwarten könnte, spricht nicht gegen, sondern für unsere Unterscheidung. Denn wenn die ἐπίσκοποι, wie hier, neben den διάκονοι genannt werden, werden sie nicht sowohl nach ihrem collegialischen Verhältniß, als vielmehr nach ihrem Verhältniß zu den Gemeinden, deren Vorsteher sie sind, betrachtet, wie ja eben dieses Verhältniß auch schon dadurch ausgedrückt ist, daß πάντες οἱ ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οἱ ὄντες ἐν Φιλίπποις, σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις genannt werden. Bemerkenswerth ist dabei, daß in dem Briefe des Polykarp an dieselbe Gemeinde in Philippi c. 5 und 6 ebenso nur von πρεσβύτεροι und διάκονοι die Rede ist, wie in dem kanonischen Brief von ἐπίσκοποι und διάκονοι. Selbst später noch finden wir diesen ursprünglichen Sprachgebrauch. Wie Tertullian die Vorsteher der einzelnen Christengemeinden, also eigentlich die Bischöfe, seniores nennt (Apol. c. 39.: praesident probati quique seniores), so redet Cyprian die eigentlichen Presbyter collegialisch als compresbyteros an, um sich als Bischof ihnen gleichzustellen (Ep. V.). Gerade dasjenige also, was Neander als das Gewisse hervorhebt, daß jede Gemeinde durch einen Verein von Gemeindeältesten und Gemeindeaufsehern aus ihrer eigenen Mitte regiert wurde, kann nicht für das Ursprüngliche gehalten werden. Man darf sich die πρεσβύτεροι nicht gerade nur als ein Collegium von Vorstehern einer und derselben Gemeinde vorstellen, sondern die πρεσβύτεροι waren vielmehr nur die Vorsteher der, ursprünglich mehr noch für sich bestehenden, als schon zur Einheit einer größern Gemeinde verbundenen, kleinen christlichen Vereine, welche nur, sofern sie alle in einem gleichen Verhältniß zu einander stunden, jeder wie der andere ἐπίσκοπος einer kleinen christlichen Gemeinde war, mit dem gemeinschaftlichen Namen πρεσβύτεροι bezeichnet wurden, was

freilich nicht ausschließt, daß jene kleinen Gemeinden sich auch wieder als Theile einer größeren Gemeinde betrachteten, und ihre Vorsteher zusammen ein eigentliches Collegium bildeten, nur darf dieses gemeinschaftliche Regieren einer Gemeinde nicht als das Ursprüngliche und Wesentliche in dem Begriffe der πρεσβύτεροι gedacht werden, sondern ursprünglich war jeder πρεσβύτερος als ἐπίσκοπος der Vorsteher und Aufseher einer eigenen kleinen Gemeinde, eines eigenen κλῆρος. Das monarchische Princip, wenn man es so nennen will, liegt demnach schon ursprünglich in dem Begriff der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι, jeder πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος war für sich der Vorsteher einer kleinen von ihm geleiteten, an einem eigenen Orte sich versammelnden Gemeinde. Nirgends erscheinen in dieser ältesten Zeit die πρεσβύτεροι in einer und derselben Gemeinde als ein Collegium von Aeltesten, weßwegen auch Apostelgesch. 14, 23 nicht zu übersehen ist, daß hier von πρεσβύτεροι κατ' ἐκκλησίαν die Rede ist, d. h. von Presbytern verschiedener einzelner Gemeinden, der zuvor V. 22 genannten Gemeinden in Lystra, Ikonium, Antiochien, deren jede einen πρεσβύτερος hatte. * Anders haben wir uns auch die in der

* In dieser Hinsicht kann ich den Bemerkungen Kist's über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. II, 2. S. 47. ff. wohl beistimmen. Die Ursache des Entstehens des bischöflichen Amtes in den Christengemeinden, dieß ist der Hauptgedanke, von welchem der Verfasser dieser Abhandlung ausgeht, sey vornehmlich in dem getheilten Zustand der christlichen Gemeinden zu suchen, die sich besonders in volkreichen Städten gebildet haben. Die an einem solchen Orte sich befindenden Christen haben nicht sogleich Eine Gesellschaft oder Eine Gemeinde ausgemacht, sondern gewöhnlich verschiedene von einander abgesonderte Vereine gebildet. Es liegt dieß allerdings, wie ich glaube, ganz in der Natur der Sache, und man kann sich dafür auf die in den paulinischen Briefen öfters erwähnten Hausgemeinden (Röm. 16, 4. 5. 14. 15. 1 Kor. 16, 19. Col. 4, 15. Philem. 2. vgl. auch Ap. Gesch. 18, 2. 18. 19.) berufen. Wenn nun aber Kist einen Hauptbeweis für diese Ansicht in den Briefen des Ignatius zu finden glaubt, und was in ihnen zur Warnung vor Spaltungen und zur Empfehlung der Eintracht und Einigkeit und insbesondere des engen Anschließens an den Bischof gesagt ist, auf

Apostelgeschichte öfters genannten πρεσβύτεροι der jerusalemischen Gemeinde nicht zu denken. Diese ältesten πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι waren in ihrem Kreise dasselbe, was die spätern Bischöfe waren, und das Verhältniß, in welchem die Apostel zu den πρεσβύτεροι stunden, namentlich Jakobus als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde zu den πρεσβύτεροι derselben, so wie das Verhältniß des Titus zu den von ihm in Kreta eingesezten πρεσβύτεροι, des Timotheus zu den πρεσβύτεροι der ephesinischen Gemeinde, ist nicht sowohl dem spätern Verhältniß der Bischöfe zu den Presbytern, als vielmehr dem Verhältniß der Erzbischöfe zu den Bischöfen analog. Was daher in den Pastoralbriefen zur Begründung und Befestigung des kirchlichen Organismus in Hinsicht der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι angeordnet und erinnert wird, hat nichts anders zum Gegenstand, als dieselbe monarchische Verfassung der Kirche, die später

---

Trennungen beziehen will, die nicht in der Verschiedenheit der Meinungen ihren Grund hatten, sondern mit dem ursprünglichen Zustand der Gemeinde in genauester Verbindung stunden, so scheint mir dieß nicht auf die gleiche Weise begründet, da die Ursache der Spaltungen, vor welchen diese Briefe so angelegentlich warnen, vielmehr in den Häretikern liegen muß, welche diese Briefe zu einem Hauptgegenstand ihrer Aufmerksamkeit machen. Im Uebrigen hängt die Wichtigkeit, die auf diese Briefe in Hinsicht des Ursprungs der bischöflichen Gewalt gelegt wird, von der Frage über ihre Aechtheit ab, worüber ich die Ansicht des Verfassers dieser Abhandlung nicht theilen kann. Schon deßwegen kann ich mich auch davon nicht überzeugen, daß in diesen Briefen die Unterwerfung unter die Gewalt eines Bischofs als eine neue Einrichtung empfohlen und eingeführt werden soll. Neu ist nicht die bischöfliche Würde, sondern nur die Bedeutung, die er ihr verschaffen will, und es wird schon eine Verfassung vorausgesezt, in welcher der Bischof über den Presbytern steht. — Diejenige Einrichtung, welche wir später namentlich noch in der alexandrinischen Kirche finden, in welcher die Eine Stadtgemeinde in mehrere kleinere neben einander bestehende Gemeinden getheilt war, deren jede ihren eigenen Presbyter für sich hatte (ὅσαι ἐκκλησίαι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ ἕνα ἀρχιεπίσκοπον οὖσαι, καὶ κατ' ἰδίαν ταύταις ἐπιτεταγμένοι εἰσὶ πρεσβύτεροι διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρείας τῶν οἰκητόρων. Epiph. Haer. LXIX, 1) blieb demnach der ursprünglichen Form am nächsten.

vorzugsweise an den Namen der ἐπίσκοποι geknüpft wird. Ist es nun aber wahrscheinlich, daß diese monarchische Verfassung der Kirche, die den ächten Briefen des Apostels im Grunde völlig fremd ist, sofern wenigstens nirgends auf sie irgend eine Bedeutung gelegt wird, demselben Apostel, sey es auch erst später, eine so wichtige Angelegenheit geworden ist, daß er hauptsächlich auch für ihre Sanctionirung die sogenannten Pastoralbriefe bestimmt haben sollte? In dem Briefe an die Philipper 1, 1 sind allerdings auch schon ἐπίσκοποι und διάκονοι genannt, aber abgesehen davon, daß diese ἐπίσκοποι hier eine ganz isolirte, den ächten Briefen des Apostels völlig fremde Erscheinung sind, ist doch sonst in dem ganzen Inhalt des Briefs an die Philipper über dieses kirchliche Verhältniß nichts weiter gesagt, obgleich es dem Apostel auch hier an einer Veranlassung hiezu nicht hätte fehlen können, da ja auch der Brief an die Philipper in die spätere Zeit des Apostels, in dieselbe Periode seines Lebens, in welcher er den ersten Brief an den Timotheus und den Brief an den Titus geschrieben haben müßte, gehört, und da auch in ihm der Apostel über Gegner, über Feinde des Kreuzes Christi klagt.* Ich kann mit Einem Worte in diesem so angelegentlichen Reden von kirchlichen Einrichtungen und Personen nichts wahrhaft paulinisches sehen, sondern es scheint mir dieß auf eine spätere Zeit hinzuweisen, auf diejenige Periode, in welcher in der römischen Kirche das judenchristlich petrinische Element über das christlich paulinische das entschiedene Uebergewicht gewonnen hatte. Man beachte nur, wie hier alles zusammenhängt und von demselben Mittelpunkt

* Auch die Stelle Ap. Gesch. 14, 23, in welcher erzählt wird, Paulus und Barnabas haben auf ihrer ersten Missionsreise in den von ihnen gestifteten Gemeinden in Lystra, Ikonium und Antiochien sogleich auch Presbyter eingesezt, beweist nichts gegen das Obige, da auch dieses Datum gar zu isolirt steht, und es sich gar wohl denken läßt, daß in dieser Stelle, in welcher überhaupt zusammengefaßt wird, was man sich zur ersten Constituirung dieser Gemeinden nothwendig dachte, die Einsezung der Presbyter bloß deßwegen besonders hervorgehoben ist, weil man sich später keine christliche Gemeinde ohne einen gleich von Anfang an aufgestellten Vorsteher denken konnte.

ausgeht. Es darf wohl mit Recht angenommen werden, daß diese drei Briefe, wenn sie nicht für apostolisch zu halten sind, ihr Daseyn der römischen Kirche zu verdanken haben. Schon die Häretiker, die in ihnen geschildert werden, lassen uns daran nicht zweifeln. Diese Annahme ist aber auch deßwegen die natürlichste, weil der zweite Brief an den Timotheus selbst aus der römischen Gefangenschaft geschrieben seyn will, die beiden andern aber diesen Brief ohne Zweifel voraussezen, somit wahrscheinlich auch an demselben Orte entstanden sind. Wie sehr in dem Geiste der römischen Kirche schon frühe eine hierarchische Richtung sich zu entwickeln begann, von welcher man damals selbst noch das Bewußtseyn hatte, daß sie dem petrinischen, die christliche Kirche so viel möglich nach den Grundsäzen und Institutionen des Judenthums organisirenden, Christenthum weit mehr entspreche, als dem, dem Judenthum sich entgegensezenden, paulinischen, beurkundet nichts deutlicher, als die schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhandene Sage, daß nicht derjenige Apostel, welcher so lange um des Evangeliums willen als Gefangener in Rom sich befunden hatte, und in eine so nahe Verbindung mit der römischen Gemeinde gekommen war, sondern der ohne Zweifel nie in Rom anwesende, nur durch ein kirchliches Interesse dahin versezte Apostel Petrus der apostolische Vorsteher dieser Kirche gewesen sey. Als ein anderes Zeugniß des in der römischen Kirche besonders wirksamen hierarchischen Interesses aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sehe ich die Briefe des Ignatius an, welche in ihrer mir wenigstens nicht im Geringsten zweifelhaften Unächtheit ihren Ignatius nur deßwegen von Antiochien (woher ja auch Petrus nach Rom gekommen seyn soll), zum Märtyrertod nach Rom geschleppt werden lassen, weil sie ein Produkt der römischen Kirche sind. Warnungen vor Irrlehrern und Spaltungen, und Ermahnungen zur Befestigung der Ordnung und Einheit des kirchlichen Lebens machen den Hauptinhalt auch dieser Briefe aus. Die Irrlehrer, gegen welche Ignatius eifert, werden hauptsächlich als Doketen beschrieben, sie gehören also zu derselben Classe von Häretikern, mit welchen es die Pastoralbriefe zu thun haben, und welche überhaupt so viele Seiten darboten, von welchen aus sie die Aufmerksamkeit

und Thätigkeit der alten Kirche in Anspruch nahmen. Was in Hinsicht der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Lebens eingeschärft wird, wird auf dieselben kirchlichen Hauptpersonen zurückgeführt, die schon die Pastoralbriefe als die Träger des Ganzen voranstellen, die Bischöfe, Presbyter und Diacone, nur wird freilich in den Briefen des Ignatius von der Würde und Bedeutung dieser Häupter der Kirche und von der Anschließung aller Glieder der Gemeinde an sie und ganz besonders an den Bischof, welcher als die Einheit des Ganzen gleichsam der Herr selbst ist (Ep. ad Eph. c. 6.), als der nothwendigen Bedingung alles Heils auf eine Weise gesprochen, welcher die Pastoralbriefe noch sehr fern bleiben. Allein diese wollen ja auch nur, soweit allerdings des Unterschieds der Zeiten eingedenk, die ersten Elemente der spätern kirchlichen Verfassung als apostolische Institutionen nachweisen, und es ist ihnen dabei zugleich hauptsächlich darum zu thun, gerade den Apostel Paulus als Auctorität dafür geltend zu machen, weil es nach den Verhältnissen der Zeit zweckmäßig erschien, sich auch hierin auf seine Auctorität zu stüzen. * Welches Recht wir aber haben, den Mittelpunkt, von

* Wie sehr es in diesen Briefen darauf abgesehen ist, den Apostel Paulus zum ersten Anordner dieser kirchlichen Verhältnisse zu machen, und eben diese Briefe als die von ihm in dieser Absicht gegebene Instruktion erscheinen zu lassen, möchte auch daraus zu ersehen seyn, daß Timotheus und Titus noch nicht selbst als Bischöfe der Gemeinden, an deren Spize sie stehen, dargestellt werden, wie sie die spätere Sage (Eus. H. E. III, 4) als die ersten Bischöfe von Ephesus und Kreta betrachtet. Da sie in Ephesus und Kreta erst den Anfang machen sollten, die Gemeinden nach der vom Apostel gegebenen Norm zu organisiren, so wird insofern consequent vorausgesezt, daß sie selbst noch nicht waren, was durch sie erst ins Leben treten sollte. Deßwegen heißt es bloß Tit. 1, 5 *κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα* u. s. w. 1 Tim. 1, 3 *παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ — ἵνα* u. s. w. Im zweiten Brief an Timotheus wird Timotheus sogar bloß als *εὐαγγελιστής* bezeichnet 4, 5. Unter Evangelisten dachte man sich, wenn auch nicht durchaus, doch vorzugsweise nicht sowohl selbstständig wirkende als vielmehr nur in enger Verbindung mit einem der Apostel das Evangelium verkündigende Lehrer, weßwegen Markus und Lukas als Verfasser der beiden ihren Namen führenden Evangelien sogar nur die amanuenses der beiden Apostel Petrus und Paulus gewesen seyn sollten.

welchem diese hierarchische Tendenz ausging, in der römischen Kirche zu suchen, und somit auch dem judaisirenden oder petrinisch gesinnten Theil der ältesten Kirche den bedeutendsten Antheil an ihrer Empfehlung und Verbreitung zuzuschreiben, legt sich uns am offensten in den pseudoclementinischen Homilien dar, welche bei aller Eigenthümlichkeit gerade in diesen Grundsäzen und Ansichten mit den Briefen des Ignatius auf eine bemerkenswerthe Weise ganz zusammenstimmen. Befestigung der kirchlichen Einheit, Vereinigung aller Glieder der Gemeinde in einer Alle umfassenden, nach bestimmten Grundsäzen entworfenen Kirchenordnung, strenge Unterwürfigkeit unter den Bischof, als den Stellvertreter Christi und Gottes, ist das Hauptziel, nach dessen Erreichung diese Homilien streben, und zwar in demselben Interesse, von welchem wir überall diese hierarchische Richtung ausgehen sehen, im Gegensaz gegen jene Häretiker, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts einen sehr bedeutenden Einfluß gewannen und die Kirche mit der größten Gefahr bedrohten. *

---

* Man vgl. die oben S. 72 genannte Abhandlung über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde u. s. w., S. 201 ff. Die ganze in diesen Homilien geschilderte kirchliche Thätigkeit des Apostels Petrus hat im Gegensaz gegen den Magier Simon, welcher dem Apostel überall vorausgeht, und dadurch die Wirksamkeit des Apostels selbst bedingt, ihr eine bestimmte Richtung gibt (wie ja auch in der Wirklichkeit bei allem, was dem kirchlichen Leben seine bestimmtere Form gab, das veranlassende und sollicitirende Moment immer irgend eine sich hervorthuende häretische Erscheinung war), die doppelte Aufgabe, sowohl die falschen und verderblichen Lehren, die der Magier als Repräsentant der Häretiker und insbesondere der Gnostiker verbreitet, zu bekämpfen und zu widerlegen, als auch die christlichen Gemeinden durch eine bestimmte kirchliche Organisation gegen alle der Entwicklung ihres kirchlichen Lebens besonders durch Häretiker drohende Gefahren sicher zu stellen. Deßwegen verläßt der Apostel Petrus nach diesen Homilien keinen Ort, wo er mit dem Magier disputirt und ihn durch die Wahrheit der apostolischen Predigt das Feld zu räumen genöthigt hat, ohne die daselbst gestiftete christliche Gemeinde mit den nöthigen kirchlichen Personen und Einrichtungen versehen zu haben. Die dabei leitenden Grundsäze und Ansichten sind am deutlichsten Hom. III, 60. ausgesprochen, wo der Apostel Petrus im Begriff, Cäsarea zu verlassen

Wir haben hier demnach eine Reihe gleichartiger Erscheinungen, in deren Zusammenhang unsere Pastoralbriefe nach der hier entwickelten

---

und dem nach Tyrus entflohenen Magier nachzureisen, sagt: Da statt meiner einer aufgestellt werden muß, welcher meine Stelle ausfüllt, so wollen wir Gott einmüthig bitten, daß er uns den Besten von denen, die unter uns sind, offenbare, damit er, auf die Kathedra Christi gesezt, seine Kirche fromm verwalte. — Die Menge der Gläubigen muß Einem gehorchen, damit sie in Eintracht leben kann. Was Einer Gewalt unterworfen ist, und das Bild der Monarchie in sich darstellt, läßt vermöge der guten Ordnung alle Untergebene Frieden genießen. Wenn aber alle aus Liebe zur Herrschaft Einem allein nicht gehorchen wollen, so müssen sie in Folge der Trennung gänzlich zu Grunde gehen. — Die Gehorsamen werden selig, die Ungehorsamen von dem Herrn bestraft: denn dem Vorsteher (προκαθεζόμενος) ist der Ort Christi anvertraut: deßwegen fällt die dem Vorsteher erwiesene Ehre oder Unehre auf Christus und von Christus auf Gott zurück. Wer dem Befehle des Vorstehers nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht sich den Zorn Gottes zu. So muß die Kirche, wie eine an einem hohen Orte erbaute Stadt eine gottliebende Ordnung und schöne Verwaltung haben. Vor allem muß der Bischof, als Regent, in allem, was er sagt, gehört werden, die Presbyter sollen es sich angelegen seyn lassen, daß das Befohlene geschieht, die Diacone sollen umhergehen, nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und den Bischof von allem in Kenntniß sezen. Gemäß diesen Grundsäzen wurde Zacchäus, weil er mit dem Herrn zusammen gewesen sey, seine wundervollen Thaten gesehen und die Verwaltung der Kirche gelernt habe, vom Apostel Petrus zum Bischof von Cäsarea geweiht. Man vgl. Hom. XI, 36. Je enger diese Grundsäze und Einrichtungen mit dem Charakter der judaisirenden Partei, welcher die clementinischen Homilien angehören, zusammenhängen, desto richtiger wird die Vermuthung seyn, die auf ihnen beruhende kirchliche Verfassung sey nicht sowohl paulinischen, als vielmehr judenchristlichen Ursprungs, und von den paulinischen Christen erst dann mit Interesse aufgenommen und durch die Auctorität ihres Apostels unterstüzt worden, als man durch die Verhältnisse der Zeit, hauptsächlich durch den ernsteren Conflict mit häretischen Parteien bereits die Erfahrung gemacht hatte, wie wichtig es sey, die Einheit der Kirche und des kirchlichen Lebens auf festere Verfassungsformen zu gründen.

Ansicht sich von selbst hineinfügen. Sehr natürlich muß man es dann auch unter den hier vorauszusezenden Verhältnissen finden, daß gleichmäßig mit der ersten Entwicklung der hierarchischen Verfassungsformen auch in Hinsicht der Behandlung der Häretiker hierarchische Grundsäze sich zu entwickeln begannen, wie wir sie insbesondere Tit. 3, 10 ausgesprochen finden. Die Erinnerung, einen αἱρετικὸς ἄνθρωπος, welcher sich nicht zurechtweisen läßt, als einen die kirchliche Gemeinschaft nichts mehr Angehenden, als einen von ihr Abgekehrten * und durch sich selbst Verurtheilten anzusehen, ist so sehr im Geiste der seit dieser Zeit sich bildenden kirchlichen Praxis, daß man sich nur etwa darüber wundern möchte, warum der Verfasser sich bloß damit begnügte, einen solchen Häretiker nur als einen

* Die Worte ἐξέστραπται ὁ τοιῦτος werden gewöhnlich so genommen: ein solcher ist verkehrt (διεστραμμένος Phil. 2, 15). Ich glaube, es ist dem Zusammenhang (dem vorangehenden παραιτεῖσθαι d. h. einen von sich weisen, nichts mit einem zu thun haben wollen) und der Wortbedeutung angemessener, zu übersezen: ein solcher hat sich (von uns) abgekehrt, und ist aus der Gemeinschaft der Gläubigen herausgetreten, als ein nicht mehr zu ihr Gehörender anzusehen. Auch 5 Mos. 32, 20 LXX., auf welche Stelle man sich beruft, ist ἐξεστραμμένος nicht gleichbedeutend mit διεστραμμένος, denn die γενεὰ ἐξεστραμμένη sind diejenigen, von welchen Gott sein Angesicht hinwegwendet, mit welchen er also als solchen, die nicht zu seinem wahren Volke gehören, in keiner Verbindung mehr stehen will, es sind, wie hinzugesezt wird, υἱοὶ, οἷς οὐκ ἔστι πίστις ἐν αὐτοῖς. Dieß paßt ganz gut zu unserer Stelle. Ich möchte daher mit ἐκστρέφεσθαι in diesem Sinne den bei Eusebius H. E. VII, 30 von der Häresie des Paulus von Samosata vorkommenden Ausdruck ἐξορχεῖσθαι τὸ μυστήριον (aus dem Kreise des heiligen Dogma's heraustreten) vergleichen, welcher Ausdruck bei Eusebius durch den unmittelbar vorangehenden Gegensaz: φρόνημα καθολικὸν ἔχειν καὶ συγκαταριθμεῖσθαι ἡμῖν erklärt wird. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung des Ausdrucks ἐξορχεῖσθαι τὸ μυστήριον, prodere mysterium ist theils für den Zusammenhang bei Eusebius unpassend, theils überhaupt nicht die ursprüngliche, da das prodere, wo es statt fand, immer erst die Folge des thatsächlichen ἐξορχεῖσθαι war, des Heraustretens aus dem mystischen Reigentanz. Die leztere Bemerkung gilt auch von dem ejurare mysterium, wodurch allerdings der Ausdruck richtiger als durch prodere erklärt wird. Man vgl. Creuzer Symb. u. Mythol. IV. S. 504.

αὐτοκατάκριτος (oder κεκαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν 1 Tim. 4, 2) zu betrachten, und nicht auch das förmliche Verdammungsurtheil der Kirche auf ihn fallen läßt. Doch erklärt sich auch dieß einfach aus der Beschaffenheit der Verhältnisse jener Zeit, die bei dem noch so lebhaften Conflict verschiedener Parteien ein festeres Zusammenwirken gegen die Häretiker noch nicht gestatteten. Der Wille hiezu aber ist, wie man wohl sieht, bereits vorhanden.

Nur Einen Haltpunkt könnte, wie mir scheint, die Vertheidigung des apostolischen Ursprungs der Pastoralbriefe, so weit sie die bisher erörterten Verhältnisse betrifft, noch finden. Ich meine die Abschiedsrede, welche der Apostel Paulus auf jener Reise nach Jerusalem, welche seine Gefangenschaft zur Folge hatte, in Miletus vor den aus Ephesus dahin berufenen πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας gehalten haben soll. Ap. Gesch. 20, 17—36. Hier sehen wir ja schon den Blick des Apostels auf dieselben Verhältnisse gerichtet, die uns in den Pastoralbriefen nur in ihrer bestimmtern Gestalt entgegentreten. Der Apostel spricht von verderblichen Wölfen, die in die Heerde eindringen, von Irrlehrern und Sektenstiftern, die in der Mitte der Gemeinde selbst aufstehen werden (ἐλεύσονται — λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τȣ̃ ποιμνίȣ· καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλȣ̃ντες διεστραμμένα, τȣ̃ ἀποσπᾷν τȣ̀ς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν, Ausdrücke, die offenbar auf ein schon weit um sich greifendes Sektenwesen hindeuten), und zwar sieht er diese Gefahr nicht in sehr weiter Ferne vor sich, sondern wie es scheint, schon in der nahen Zukunft, wie man wenigstens die Worte V. 29 μετὰ τὴν ἄφιξίν μȣ, d. h. post discessum meum, gar wohl nehmen kann. Der kräftigste Schuz und Widerstand gegen diese der Kirche drohende Gefahr wird, wie in den Pastoralbriefen, von den Vorstehern der Gemeinden erwartet, welche, wie sie V. 28 bezeichnet werden, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκοπεῖν, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τȣ̃ θεȣ̃, ἣν περιεποιήσατο διὰ τȣ̃ αἵματος τȣ̃ ἰδίȣ, und in dieser Absicht hauptsächlich, ihnen vor seinem Scheiden aus dem Kreise seines bisherigen Wirkens diese Sorge aufs angelegentlichste ans Herz zu legen, berief sie der Apostel zu sich nach Miletus. Diese Rede scheint demnach den deutlichsten Beweis davon zu geben, daß eben das, was Hauptinhalt und

Hauptzweck der Pastoralbriefe ist, schon dem damaligen Gesichtskreise des Apostels ganz nahe lag. Allein dieser ganzen Abschiedsrede sieht man es doch, wie ich wenigstens über sie urtheilen muß, gar zu deutlich an, daß sie post eventum geschrieben ist. Mit welcher Bestimmtheit sieht der Apostel schon jezt sein ganzes künftiges Schicksal voraus, seinen in Banden und Gefangenschaft endenden apostolischen Lauf! Es ist schon jezt δεδεμένος τῷ πνεύματι, sieht sich schon jezt im Geiste gebunden, ist schon jezt im Begriff τελειῶσαι τὸν δρόμον, weiß schon jezt, daß er von allen damals Anwesenden künftig keinen mehr sehen werde. Und doch war von jenem Zeitpunkt bis zu seinem wirklichen Ende immer noch eine Zeit von wenigstens vier Jahren, in welcher wir den Apostel, wenn wir, wie natürlich, den zweiten Brief an den Timotheus hier nicht in Betracht ziehen, nie mehr eine solche so bestimmte Erwartung seines endlichen Schicksals, vielmehr die gerade entgegengesezte Phil. 2, 24 aussprechen sehen. Wie kommt es, daß er gerade nur in jenem Moment, welcher doch der endlichen Katastrophe noch am fernsten lag, sich auf diese Weise aussprach? Wollte man aber auch, um alles dieß begreiflich zu finden, und in diesem ganzen Abschnitte der Apostelgeschichte nichts anders als die vollkommen treue Relation des damals Geschehenen und Gesprochenen zu sehen, in dem feierlichen Momente jener Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Hinausblicks des Apostels auf sein künftiges Schicksal annehmen, so entsteht ja gerade dadurch der größte Widerspruch zwischen dieser Rede und den Pastoralbriefen. Kann die Aechtheit dieser Briefe, wie die gründlichsten Vertheidiger derselben annehmen, nur durch die Voraussezung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gerettet werden, so geschah ja das gerade Gegentheil von demjenigen, was diese prophetische Abschiedsrede ankündigt. Der Apostel kam ja, wie bei dieser Ansicht angenommen werden muß, wirklich zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft wieder in eben diese Gegenden, und wenn man nun auch jenem so bestimmten und so vielsagenden: καὶ ἰδὲ, ἐγὼ οἶδα, ὅτι ὀυκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν με ὑμεῖς πάντες, ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ, noch so vieles abdringen zu können meint, so ist dieß doch,

wie Jeder fühlen muß, ein ärmlicher Nothbehelf. Diese Rede ist einmal eine förmliche und feierliche Abschiedsrede im eigentlichsten Sinne, und wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß der Apostel dessenungeachtet nachher noch einmal in seiner freien apostolischen Thätigkeit in eben diese Gegenden gekommen sey. Wie sehr sie in diesem Sinne genommen worden soll, und wie wenig selbst der ohne Zweifel erst längere Zeit nachher schreibende Geschichtschreiber bei der so bestimmt ausgesprochenen Versicherung V. 28 irgend ein Bedenken hatte, beweist die von ihm V. 38 gemachte Schlußbemerkung, die Zuhörer des Apostels habe nichts mehr betrübt, als das Wort, das er zu ihnen gesprochen hatte, ὅτι οὐκέτι μέλλουσι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν. Wozu eine so absichtliche Ausmahlung dieser feierlichen Abschiedsscene, wenn gleichwohl dieser Abschied nicht wirklich war, wofür ihn jeder Leser halten muß, ein Abschied auf immer? Ich trage daher kein Bedenken, eben diese Rede gleichfalls als einen Beweis gegen die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft und der Befreiung des Apostels aus der ersten anzusehen, ja, sie scheint mir sogar, selbst wenn ich von ihrem Charakter einer post eventum geschriebenen Rede hinwegsehe, einer der schlagendsten Beweise gegen die Aechtheit unserer Briefe zu seyn. Mag man auch den Ausdruck V. 29 μετὰ τὴν ἄφιξίν μου nur von dem damaligen Hinweggehen des Apostels aus jenen Gegenden verstehen, so werden doch in jedem Fall die Irrlehrer, die als λύκοι βαρεῖς kommen sollen, in eine erst spätere Zeit gesezt, und es läßt sich nicht denken, daß der Apostel die ganze Sorge der Bekämpfung derselben von sich, dem Scheidenden, schon dem Ziele seines apostolischen Laufs Entgegeneilenden, so ganz auf jene Vorsteher der ephesischen Gemeinde übertragen, und ihnen zu ihrer eigensten Angelegenheit gemacht haben sollte, wenn er doch wirklich nachher noch in den Fall gekommen wäre, diesem Gegenstande hauptsächlich drei besondere Briefe zu widmen. Welche Kurzsichtigkeit im Blick in die Zukunft in demselben Moment, in welchem die Zukunft in einem so klaren Bilde dem Blicke des Apostels sich aufschloß! Gesezt aber auch, der Apostel habe sich in dieser Hinsicht getäuscht, in welchen Zeitpunkt soll denn überhaupt die Abfassung dieser Briefe gesezt werden, wenn sie als apostolische

mit der Abschiedsrede in Miletus auf irgend eine Weise in Einklang gebracht werden müssen? Vor derselben können sie unmöglich schon geschrieben gewesen seyn, da die Irrlehrer, auf welche sie sich beziehen, zur Zeit jener Rede noch gar nicht vorhanden waren, sondern von dem Apostel als eine erst künftige, und zwar in derselben Localität, in welcher sie der erste Brief an den Timotheus voraussezt, hervortretende Erscheinung angekündigt werden, wodurch die Hug'sche Hypothese, nach welcher zwei dieser Briefe, gerade diejenigen, die sich am meisten mit diesen Häretikern beschäftigen, der erste an Timotheus und der an Titus damals schon geschrieben waren, unwidersprechlich widerlegt ist. Eben so wenig aber können eben diese Briefe in der folgenden Lebensperiode des Apostels geschrieben worden seyn, denn unmittelbar nach der Rede in Miletus und der Reise des Apostels nach Jerusalem beginnt die Periode der Gefangenschaft des Apostels, als Gefangener aber hat er, wie Niemand läugnen kann, die genannten beiden Briefe nicht geschrieben. Er müßte also, um sie schreiben zu können, aus seiner Gefangenschaft wieder frei geworden seyn, aber auch dieser Annahme widerstreitet, wenn wir auch von allem andern absehen, die milesische Abschiedsrede aufs Bestimmteste. Wann soll er sie also geschrieben haben, wenn er sie gleichwohl geschrieben haben soll?

Nehmen wir nun alle in diesem Abschnitte dargelegte Züge zusammen, so vereinigen sie sich, wie ich glaube, auf eine sehr natürliche Weise zu dem Bilde einer Zeit, deren Verhältnisse uns die Entstehung dieser Briefe außerhalb des Kreises der apostolischen Wirksamkeit sehr leicht begreiflich machen. Eben so klar ergibt sich dann aber auch aus dem Bisherigen, wie wenig ein hinlänglicher Grund dazu vorhanden ist, diese Briefe in Hinsicht der Hauptfrage, um welche es sich handelt, von einander zu trennen. Jeder dieser Briefe liefert unläugbar Data, die für sich schon ein bedeutendes Moment zum kritischen Urtheil über sie abgeben, um so mehr aber in Verbindung mit den von den beiden andern dargebotenen als gegenseitig sich ergänzende Beiträge zur Lösung der gemeinsamen Hauptfrage anzusehen sind. Wenn daher auch in dem zweiten Briefe an den Timotheus das Hierarchische weniger hervortritt, so

sind dagegen die Häretiker darin so deutlich bezeichnet, als in den beiden andern Briefen, und es ist unmöglich anzunehmen, daß in diesen Briefen nicht durchaus dieselbe Classe von Häretikern gemeint seyn sollte. Hat man sich aber davon überzeugt, so erscheint in der Art und Weise, wie sich der zweite Brief an den Timotheus für einen paulinischen ausgeben will, nur um so mehr Absichtlichkeit.

Vierter Abschnitt.

Zusammenstellung alles dessen, was sonst noch in diesen Briefen einen nachapostolischen Ursprung wahrscheinlich macht.

Auf die Untersuchung des Inhalts und Zwecks unserer Briefe im Ganzen lasse ich hier noch eine Zusammenstellung alles desjenigen folgen, was im Zusammenhang der bisherigen Ausführung seine Stelle noch nicht finden konnte, aber gleichwohl nicht übersehen werden darf, wenn das allgemeine Urtheil über den Charakter und Ursprung dieser Briefe durch alles, was sich hiezu darbietet, begründet werden soll.

Im zweiten Brief an den Timotheus, um mit diesem zu beginnen, da er unserer Untersuchung zufolge für den der Zeit nach ersten zu halten ist, hat, wie ich schon bemerkte, die namentliche Erwähnung der Großmutter und Mutter des Timotheus 1, 4 etwas gar zu Singuläres, was um so mehr auffallen muß, da Timotheus, von dessen νεότης schon der erste Brief 4, 12 nicht sehr passend spricht, zur Zeit des zweiten, der Voraussezung nach während der zweiten römischen Gefangenschaft geschriebenen, Briefs um so mehr in einem Alter gewesen seyn müßte, welchem solche Motive wenigstens ferner liegen. Man sieht auch hier in die Conception eines Schriftstellers hinein, welcher nach dem Bilde, das er sich von der Person des Timotheus entworfen hatte, indem er sich ihu ganz als τέκνον des Apostels dachte (σὺ ȣ̓ν τέκνον μȣ 2, 1) von der Idee dieses kindlichen Verhältnisses aus auch auf das Motiv der Erinnerung an Mutter

und Großmutter geführt wurde, wobei er zugleich den Vortheil gewann, durch die Einflechtung der wahrscheinlich durch die Tradition gegebenen Namen Lois und Eunike dem Inhalt des Briefs eine um so concretere und individuellere Form zu geben, ein Bedürfniß, das der Verfasser dieses Briefs besonders gefühlt zu haben scheint. Im Hinblick auf diese in Beziehung auf den Timotheus ihm vorschwebende Idee scheint sich ihm auch schon V. 3 bei den Worten des Apostels: χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω, noch besonders der analoge Zusaz ἀπὸ προγόνων empfohlen zu haben. Auch die unmittelbar darauf folgende Zurückführung des dem Timotheus mitgetheilten χάρισμα τοῦ θεοῦ auf die ἐπίθεσις τῶν χειρῶν kann ich nicht für paulinisch halten. In den ächten Briefen des Apostels wenigstens findet sich nichts analoges, und auf Apostelgesch. 19, 6 kann man sich hier nicht berufen, da die Apostelgeschichte verschiedenartige Bestandtheile enthält. Was aber diese Handauflegung noch bestimmter charakterisirt, ist die parallele Stelle im ersten Brief an den Timotheus 4, 14, in welcher wir sogar eine ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου finden. Nehmen wir beide Stellen, wie geschehen muß, zusammen, so haben wir eine doppelte Handauflegung. Der frühere Brief läßt bloß den Apostel dem Timotheus die Hände auflegen, der spätere aber spricht, um nach seinem amplificirenden Charakter noch etwas hinzuzusezen, auch von einer Handauflegung, die durch die Presbyter geschehen sey. Es ist dieß allerdings kein Widerspruch, es kann das Eine neben dem Andern statt finden, wie die Vertheidiger des apostolischen Ursprungs bemerken, allein eben dieß, daß beides verbunden ist, ist das sicherste Merkmal der spätern Zeit, in welcher wir diese Sitte finden. Man vgl. G. Beveregii Annot. in canones Apost. in Cotelier's Ausgabe der Werke der apost. Väter Th. I. S. 458 ff. Das vierte Concil von Carthago vom J. 253 verordnete, ut Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus tenente, etiam omnes Presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manus Episcopi super caput illius teneant. Ebenso heißt es in den Constitutionen der alexandrinischen Kirche c. 6.: Cum vult Episcopus ordinare Presbyterum, manum suam capiti ejus imponat, simulque omnes Presbyteri

istud tangant. Dieß paßt vollkommen auf unsere Stelle, nach welcher demnach Timotheus ganz nach jener nachapostolischen Sitte von Paulus und den anwesenden Presbytern durch gemeinschaftliche Handauflegung zum Presbyter oder ἐπίσκοπος, sofern zwischen beiden damals noch kein Unterschied war, geweiht worden seyn soll.

Im zweiten Capitel desselben Briefs V. 3 verdient die Vergleichung des Dienstes für die Sache des Evangeliums mit einem Soldatendienst beachtet zu werden. Κακοπάθησον, wird Timotheus ermahnt, ὡς καλὸς στρατιώτης Ἰησȣ͂ Χριστȣ͂. Οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τȣ͂ βίȣ πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. Diese Vergleichung ist zwar unläugbar paulinisch (vgl. 2 Kor. 10, 3 4. Phil. 2, 25), aber wie sie in diesen Briefen wiederholt sich findet (vgl. 1 Tim. 1, 18 ἵνα στρατεύῃ τὴν καλὴν στρατείαν), ist sie zugleich auch ganz im Geschmack der Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. Man vgl. den Brief des Ignatius an Polykarp c. 6. Ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' ȣ͂ καὶ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε· μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ (desertor) εὑρεθῇ. Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω, ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία. Tertullian Adv. Marc. c. 3.: Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tum, cum in sacramenti verba respondemus. De corona militis c. 11.: stationes alii magis faciet quam Christo?

Eine der auffallendsten Stellen desselben Briefs ist die in demselben Cap. V. 7 folgende Aufforderung: μνημόνευε Ἰησȣ͂ν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαβίδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μȣ. Was soll hier das Evangelium des Apostels seyn? Die Lehren, bemerkt man, die er unablässig vortrug, die Thatsachen aus der Geschichte des Herrn, die zugleich das Fundament des christlichen Glaubens sind, als Gegensaz gegen die ἑτεροδιδασκαλȣ͂ντες. Daß Christus ἐκ σπέρματος Δαβὶδ γενόμενος sey, sagt allerdings der Apostel auch Röm. 1, 5., aber machte er daselbst auch den Zusaz κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μȣ? Sage man, was man will, wer Sinn für kritische Combinationen hat, muß wohl gestehen, daß der Verfasser des Briefs unter dem Evangelium des Apostels hier nichts anders meint, als das Evangelium des Lukas (vgl. 1, 26—38, 69. 2, 4 ff.), welches, wie bekannt ist, in der römischen Kirche besonders eben so

als das Evangelium des Apostels Paulus betrachtet wurde, wie das Evangelium des Markus das Evangelium des Petrus seyn sollte. *

---

* So nahmen auch schon die Alten den Ausdruck *εὐαγγέλιόν μου*. *Φασὶ δὲ*, sagt Eusebius H. E. III, 4. *ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου* (des Lukas) *μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα, ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε „κατὰ τὸ εὐαγγελιόν μου*. Neuere wollten die ganze Sage von dem Antheil des Apostels Paulus am Evangelium des Lukas nur aus der obigen Stelle 2 Tim. 2, 7 ableiten. Natam puto, bemerkt Heinrichen zu der Stelle des Eusebius, opinionem istam, Lucam evangelium monente et adjuvante Paulo scripsisse primum quidem ex falsa interpretatione vocis *εὐαγγέλιον* (2 Tim. 2, 7), quae satis mature sensu angustiori de vitae Iesu Christi commentariis usurpari coepta est (wie z. B. bei Justin Apol. II.). Wie soll aber der Ausdruck *εὐαγγέλιόν μου* 2 Tim. 2, 7 anders erklärt werden können, und warum soll es befremdend gefunden, oder nur aus einem Mißverständniß erklärt werden, daß nach dem bekannten Verhältniß, in welchem Lukas seiner Apostelgeschichte zufolge zu Paulus stund, sein Evangelium als das des Apostels Paulus betrachtet wurde? Es weist uns also dieß nur auf eine Zeit hin, in welcher das Evangelium des Lucas schon existiren mußte, und in welcher man den Werth der schriftlichen Evangelien schon so schäzen gelernt hatte, daß man gemäß dem allgemeinen Grundsaze, daß die ganze kirchliche Tradition nur insofern das Princip der Wahrheit in sich habe, sofern sie als eine apostolische, von den Aposteln und durch diese von Christus ausgegangene betrachtet werde, auch keinem von der Kirche angenommenen Evangelium eine andere als eine apostolische Auctorität zugestehen zu dürfen glaubte. Ich habe in meiner Abhandlung über die Christuspartei u. s. w. a. a. O. S. 183. die Sage von dem petrinischen Ursprung des Evangeliums des Markus aus den daselbst nachgewiesenen Verhältnissen einer petrinischen und paulinischen Partei in Rom erklärt. Dieß scheint mir in jedem Falle angenommen werden zu müssen, aber es dringt sich auch die weitere Frage auf, ob nicht vielleicht, nicht bloß der Ursprung dieser Sage, sondern der wirkliche Ursprung des Evangeliums des Markus selbst, in eben diesen Verhältnissen zu suchen ist? Die Gründe, die mir dafür zu sprechen scheinen, sind kurz folgende: 1) Die kirchliche Sage (man vgl. Eus. H. E. II, 15. III, 24, 39. V, 8. VI, 14, 25) versichert sehr bestimmt, das Evangelium des Markus sey in Rom, also da, wo diese Partei-Verhältnisse ihren Siz hatten, entstanden, aus den Vorträgen des Apostels Petrus, welcher allerdings niemals selbst in Rom war

Nun wird uns auch noch klarer, warum in demselben Briefe 4, 11 der Verfasser den Apostel ausdrücklich sagen läßt: Lukas sey allein

---

(man vgl. die genannte Abhandlung S. 136. ff.), aber daselbst eine Partei hatte, in deren Interesse es ganz liegen mußte, der paulinischen Partei gegenüber, die das schon vorhandene Evangelium des Lukas als das Evangelium ihres Apostels anzusehen gewohnt war, ein gleiches Evangelium ihrem Apostel Petrus zu vindiciren. 2) Mit dieser Voraussezung stimmt das Abhängigkeits-Verhältniß, in welchem das Evangelium des Markus den neuern kritischen Untersuchungen zufolge nicht bloß zu dem des Matthäus, sondern auch dem des Lukas steht, vollkommen gut zusammen. Daß das Evangelium des Markus, obgleich das jüngste der drei ersten kanonischen Evangelien, doch im Kanon vor das des Lukas zu stehen kam (während doch das erste und vierte offenbar chronologisch gestellt sind), scheint mit derselben Absichtlichkeit geschehen zu seyn, mit welcher die mit der paulinischen Partei rivalisirende petrinische auch sonst (man vgl. die genannte Abh. S. 159, 179, 185) ihrem Apostel die Priorität der Zeit und der Würde zuzuwenden wußte. 3) Manche Eigenthümlichkeiten des Evangeliums des Markus erklären sich hieraus von selbst. Daß es außerhalb Judäa geschrieben seyn muß, sich bisweilen römischer Ausdrücke bedient, eine gewisse Vorliebe für den Apostel Petrus verräth, ist längst bemerkt worden. (Vgl. Schott Isag. hist. crit. in libros N. F. s. S. 86, 88). Sollte aber nicht auch die Eigenthümlichkeit, daß es unter den drei ersten kanonischen Evangelien allein über die Geburt und Kindheit Christi schweigt, in den Verhältnissen seiner Entstehung ihren Grund haben? Die oben aus den clementinischen Homilien angeführte Stelle gibt den Beweis, daß es in der petrinisch-judenchristlichen Partei, aus deren Mitte diese Homilien hervorgegangen sind, auch eine Ansicht über die Person Christi gab, nach welcher auf seine davidische Abkunft kein Gewicht gelegt werden sollte. Man vgl. meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 760 ff. Wenn wir nun auch diese Ansicht dem Verfasser des Markus-Evangeliums nicht in demselben Sinne, in welchem sie in diesen Homilien ausgesprochen ist, zuschreiben können (wie überhaupt gewiß nicht alles, was diese Homilien enthalten, als das Gemeinsame der petrinisch-judenchristlichen Partei angesehen werden darf), so läßt sich doch sehr gut denken, daß ein Schriftsteller, welcher im Interesse dieser Partei schrieb, und die Aufgabe hatte, aus den vorhandenen beiden Evangelien ein drittes zu verfassen, das für das dem Petrus eigenthümliche gelten sollte, durch eine solche Ansicht über die Person

bei ihm, und warum auch Markus dabei nicht vergessen ist, indem der Verfasser unmittelbar, nachdem Lukas genannt ist, den Apostel in Beziehung auf Markus dem Timotheus den Auftrag geben läßt: *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν.* Wie diese Briefe überhaupt nach dem Obigen eine versöhnliche, auf eine Vereinigung der paulinischen und petrinischen Partei hinzielende Tendenz haben, so sollte nun auch der Petriner Markus in die Nähe des Apostels Paulus gebracht und seinem Evangelium dieselbe Anerkennung zu Theil werden, wie dem Evangelium des Lukas. Daß es aber gerade die davidische Abkunft ist, wegen welcher hier das Evangelium des Lukas citirt wird, ist eine neue Hinweisung auf die Zeit, die wir hier immer vor Augen haben müssen. Die menschliche Abkunft Christi, welche, sobald sie zugegeben wurde, nur auf das Geschlecht Davids zurückgeführt werden konnte, war eine damals vielfach besprochene Streitfrage. Nicht bloß Marcion mit seiner Secte wollte von einem Christus *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* nichts wissen, auch der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien sieht hierin nur eine reinjüdische Vorstellung. Man vgl. Hom. XVIII, 13, wo in Beziehung auf die Stelle Matth. 11, 27 bemerkt wird: *δύναται ὁ λόγος εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους, τοὺς πατέρα νομίζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκέναι· διὸ καὶ οἰκείως εἴρηται· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, ἐπεὶ ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.* Was ist natürlicher, als daß ein Schriftsteller, welcher, wie der Verfasser unserer Briefe, den Extremen beider Parteien begegnen wollte, sich ausdrücklich auch für die davidische Abkunft Christi erklärte, und seinen Apostel sich dafür

---

Christi, wenn er sie auch nicht selbst theilte, wenigstens bestimmt werden konnte, den streitigen Punkt lieber ganz zu übergehen, und seine evangelische Geschichte sogleich mit dem öffentlichen Leben Jesu, mit der Taufe, worauf die judaisirende Partei das größte Gewicht legte, beginnen zu lassen. Um so eher erhielt ja so das neue Evangelium, worauf, so schwer es zu erreichen war, doch hauptsächlich gesehen werden mußte, auch schon durch seinen Anfang einen eigenthümlichen, es von den beiden andern unterscheidenden Charakter.

auf die von den Marcioniten verworfenen ersten Capitel des Evangeliums des Lukas berufen ließ? Daß man um diese Zeit auch dieses Prädicat stärker als früher hervorheben zu müssen glaubte, sehen wir auch aus den Briefen des Ignatius, in welchen (Ep. ad Rom. c. 7) Christus gleichfalls γενόμενος ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ genannt wird.

Im dritten Capitel nimmt man mit Recht an der Stelle V. 8 Anstoß. Die Erwähnung der beiden ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres ist gewiß weit mehr im Geiste eines spätern Schriftstellers, als im Geiste des Apostels Paulus, in dessen Briefen sich sonst von apokryphischen Traditionen dieser Art nichts findet. *

* Schon in alter Zeit nahm man an dieser eines Apostels nicht würdig scheinenden Berufung auf eine apokryphische Auctorität Anstoß. Origenes In Matth. Comment. series 117 bemerkt: Apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: quod oculus non vidit, nec auris audivit (1 Cor. 2, 9), in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nihi in secretis Heliae prophetae. Nam quod ait: sicut Jamnes et Mambres restiteruut Moysi, non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur Jamnes et Mambres liber. Unde auti sunt quidam epistolam ad Timotheum repellere, quasi habentem in se textum alicujus secreti, sed non potuerunt. Primam autem epistolam ad Corinthios propter hoc aliquem refutasse quasi adulterinam, ad aures meas nunquam pervenit. Vgl. 28. Diese beiden Individuen Jannes und Jambres, oder vielmehr dieses Eine Individuum, denn unstreitig sind alle diese Namen Mambres, Jambres, Jamnes, Jannes nur verschiedene Formen desselben Namens, habe ich im Verdacht, daß wir ihm die Fabel von des Apostels Johannes römischem Oelmärtyrerthum zu verdanken haben, dessen historische Wahrheit selbst noch Mosheim gegen Heumann nicht ganz fallen lassen zu dürfen glaubte (Dissert. ad hist. eccles. pertin. T. I. S. 497 ff.) Die Sage, wie sie zuerst Tertullian De praescr. haer. c. 36. erzählt, daß der Apostel Johannes, ehe er auf die Insel Patmos verwiesen wurde, in Rom (jener felix ecclesia, wie Tertullian in demselben Zusammenhang sagt, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Johannis exitu coronatur) in oleum igneum demersus, nihil passus est, scheint mir ganz in die Classe der auf Magie und Zauberei sich beziehenden Mythen zu gehören. Das Faß, aus dessen siedendem Oel der

Bei den V. 11 erwähnten Verfolgungen des Apostels in Antiochien (in Pisidien) Ikonium und Lystra ist auffallend, wie genau

---

Apostel völlig unbeschädigt wieder herauskam, ist ein Seitenstück zu jenen Kesseln, aus welchen die Hineingeworfenen, selbst nachdem sie zerstückelt worden waren, durch die Kunst einer Magie, wie sie die Alten der Erzzauberin Medea und der Schicksalsgöttin Klotho (Pindar Ol. 1, 40. ff.) zuschrieben, nicht nur lebendig, sondern auch in schönerer und verjüngter Gestalt wieder hervorgingen. Mit diesem charakteristischen Zuge erzählt Hieronymus diese Sage (angeblich nach Tertullian, obgleich die angeführte Stelle, die einzige, die sich hierüber bei Tertullian findet, nicht ganz zusammenstimmt) Adv. Iovin. I, 26. Refert Tertullianus, quod a Nerone (in die Zeit Nero's ist die Sache wohl nur deßwegen verlegt, weil Tertullian a. a. O. das Märtyrerthum des Johannes zugleich mit dem des Petrus und Paulus erwähnt. Tertullian selbst sezte es ohne Zweifel in die Zeit Domitians, da er das relegari in insulam unmittelbar darauf folgen läßt) missus Joannes Evangelista in ferventis olei dolium purior et vegetior exierit, quam intraverit. Ich finde nun zwar in den von Jannes und Jambres handelnden Stellen nicht gerade etwas Gleichlautendes, da man aber von diesen berüchtigten Zauberern, den angeblichen zwei Söhnen Bileams, welche unter Pharao ihre falschen Wunderkünste den wahren Wundern des Moses entgegensezten (man vgl. über sie Wetstein zu 2 Tim. 2, 8. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. S. 813 ff. Suicer Thes. eccles. unter Ἰαννης) so vieles zu erzählen wußte (nach Origenes gab es ja eine eigene ihre Namen führende apokryphische Schrift), ist es unwahrscheinlich, daß unter ihre Zauberkünste auch das in oleum igneum demergi et nihil pati, oder etwas ähnliches gehörte? Wie leicht konnte es aber auch auf den Apostel Johannes übergetragen werden, da der Name Ἰαννῆς mit dem Namen Ἰωάννης ganz identisch ist? J. Buxdorf bemerkt im Lex. Talmud. S. 945 über diese verschiedenen Namensformen: omnia haec corrupta sunt ex primitiva forma יוחנן, quae in authore Aruch exprimitur, et valet Ἰωάννης, Johannes: unde contracte graecum Ἰαννῆς. In einigen Talmudischen Stellen wird daher derselbe Jannes auch Jochannes genannt (s. Wetst. u. Fabric. a. a. O.). Die Entstehung der den Apostel Johannes betreffenden Sage, von welcher hier die Rede ist, scheint mir auf folgende Weise gedacht werden zu müssen. Den ersten Anlaß gab ohne Zweifel der in der Apokalypse 1, 9 erwähnte Aufenthalt auf der Insel Patmos. Johannes, der Verfasser der Apokalypse, befand sich daselbst, διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τὴν

sich der Verfasser, ganz gemäß der zuvor bemerkten Hinweisung auf das Evangelium des Lukas, an die Apostelgeschichte (13, 14. 45.

μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Diesem Aufenthalt auf der Insel ging also eine μαρτυρία voran. Daran schloß sich sehr natürlich die Frage an: wie kam es, daß diese μαρτυρία nicht zum wirklichen Märtyrertode führte? Da man nun schon von einem Jannes oder Johannes wußte, welcher eine verjüngende Wunderkraft besaß, so dachte man sich durch die Identificirung dieser beiden Johannes den Apostel als den nicht sterbenden Jünger Jesu, welchem eben deßwegen die ihm damals drohende Gefahr nicht tödtlich werden konnte. Dasselbe, was die Sage von jenem Jannes als ein Kunststück der Magie erzählte, hatte sich nun damals an dem Apostel Johannes ereignet. So hatte man nun einen Märtyrer, über welchen gleichwohl der Tod keine Gewalt haben konnte, ein Märtyrerthum, das kein wirklicher Märtyrertod war, und doch die volle Bedeutung desselben hatte. Beides vereinigte jenes Magische zuvor schon an den Namen Johannes geknüpfte demergi in oleum igneum et nihil pati, aufs Glücklichste. Man vgl. hiemit noch die Stelle bei Hieronymus im Comment. in Matth. c. 20: si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod ipse propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium, exinde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit, statimque relegatus sit in Pathmon insulam, videbimus martyrio animum non defuisse, et bibisse Joannem calicem confessionis, quem et tres pueri in camino ignis biberunt, licet persecutor non fuderit sanguinem. Vielleicht ist auch dieß nicht zu übersehen, daß wir diese Sage von dem Märtyrerthum des Johannes gerade bei Tertullian finden. Wie bekannt jener Magier Jannes damals in Nordafrika war, sehen wir daraus, daß ihn auch der Landsmann und Zeitgenosse Tertullians Apulejus kannte und ihn in seiner Apologie mit andern Magiern, Moses, Apollonius, Zoroaster, Hostanes, zusammenstellte. Hatte nun aber einmal der Apostel Johannes seine Superiorität über die Macht des Todes auf eine so ausserordentliche Weise beurkundet, so schloß sich an diese Sage sehr natürlich der Glaube an, daß ihm überhaupt nicht bestimmt sey, zu sterben, daß er, wie er damals aus dem verhängnißvollen Oelkessel nur frischer und lebenskräftiger hervorgegangen, so an sich im Besitz einer ihn verjüngenden Lebenskraft sey, die ihn niemals werde sterben lassen. In dieser Form erscheint uns dieselbe Sage in den Schlußworten des Evangeliums des Johannes, nach welchen ἐξῆλθεν ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς (so weit verbreitet war also diese Sage unter den Christen jener Zeit) ὅτι ὁ μαθητὴς

50. 11, 1. 5. 6. 7. 19) anschließt. Hieraus erklärt sich auch am einfachsten, warum der Verfasser gerade diese drei Verfolgungen

---

ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει (21, 23). Hiemit hatte nun aber auch die Sage einen Punkt erreicht, vom welchem man wieder zurücklenken zu müssen glaubte. Lautete diese Sage über die dem Apostel Johannes bestimmte Unsterblichkeit ursprünglich so, wie wir sie Joh. 21, 23 finden, Johannes werde so lange bleiben, bis der Herr kommt, so konnte man dieß in einer Zeit, in welcher man sich die Wiederkunft des Herrn so nahe dachte, daß man sie noch in der Periode der damals lebenden Generation erwartete, ganz unverfänglich erscheinen: es wurde dem Apostel nichts zugeschrieben, was das dem menschlichen Leben gesezte Ziel auf eine zu auffallende Weise überschritt. Je weiter aber der Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn hinausgerückt wurde, desto bedenklicher mußte die Voraussezung zu seyn scheinen, der Apostel Johannes sey auch jezt noch immer unter den Lebenden. Ein solcher nie sterbender, alle andere überlebender Jünger war doch eine gar zu apokryphische Gestalt, und die Forderung machte sich mit allem Recht geltend, daß der fort und fort lebende Jünger auch eines Apostels würdige Beweise seiner Existenz unter den Lebenden zu geben habe. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich nun in den Schlußworten des Evangeliums des Johannes die Absicht nicht verkennen, eine Berichtigung der über den Apostel Johannes gehenden Sage zu geben. Die Sage wird für ein Mißverständniß erklärt, das bloß daraus entstanden sey, daß man das von Jesus hypothetisch Gesagte in kategorischem Sinne genommen habe. Denn nicht schlechthin habe Jesus gesagt, daß er nicht sterbe, sondern nur bedingt, wenn er wolle, daß er bleibe bis er komme, gehe es den Petrus nichts an. Wie es sich nun aber mit dem Lebensende des Apostels Johannes wirklich verhalte, wußte man gleichwohl nicht zu sagen. So wenig man ihm absolute Unsterblichkeit oder eine nie aufhörende Existenz unter den Lebenden zugeschrieben wissen wollte, so wenig wagte man doch von seinem Tode zu sprechen. Er ist der Jünger, von dessen Tode man nichts weiß und deßwegen auch nichts sagen darf, nur andeutend glaubte man von ihm reden zu dürfen, indem man den äußersten Zeitpunkt bezeichnete, in welchem er noch am Leben war. Diese Scheue, geradezu von dem Tode des Apostels Johannes zu reden, sieht offenbar aus den beiden Stellen hervor, in welchen Irenäus der Wirksamkeit des Apostels Johannes in der lezten Zeit seines Lebens gedenkt. Adv. haer. II, 22.: πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι

besonders hervorhebt. Er fand sie in dem die Missionsreisen des Apostels beschreibenden Theile der Apostelgeschichte zuerst erwähnt.

ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρεμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. Vgl. III, 3.: ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία, ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως. Da man aber gleichwohl mit einer so unbestimmten negativen Vorstellung sich nicht begnügen zu können glaubte, so bildete sich hieraus endlich die Sage, Johannes habe sich zuletzt freiwillig, ohne eigentlich zu sterben, in ein auf seinen Befehl bereitetes Grab niedergelegt, eine apokryphische Sage, welche Augustin Tract. 124 in Joannem erwähnt: Quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis, quamvis apocryphis reperitur, quando sibi fieri jussit sepulcrum, incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato, ibi se tanquam in lectulo collocasse, statimque eum esse defunctum. Ut autem isti putant, qui haec verba Domini sic intelligunt, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse, et, cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem, et donec Christus veniat, sic manere, suamque vitam scaturigine pulveris indicare, qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli adscendat, flatu quiescentis impelli. Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim, qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat, vel patiatur terra, quod dicitur, quia et revera non a levibus hominibus id audivimus. Interim cedamus opinioni, quam certis documentis refellere non valemus, ne rursus aliud, quod a nobis quaeratur, exsurgat, cur super humatum mortuum ipsa humus quodammodo vivere ac spirare videatur. Sed numquid hinc tanta ista solvitur quaestio, si magno miraculo, qualia potest omnipotens facere, tamdiu vivum corpus in sopore sub terra est, donec veniat terminus seculi. Unter die hievon handelnden apokryphischen Schriften gehören die von Thilo Acta S. Thomae Apostoli Leipz. 1823. Notitia uberior S. LXXII. ff. beschriebenen Acta Joannis oder πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου· περὶ τῆς ἐξορίας καὶ μεταστάσεως αὐτοῦ, in welchen über das Leben und Ende des Johannes gesagt wird: Er feierte mit den Brüdern an einem Sonntag die Eucharistie, nach dieser Feier begab er sich mit dem Diaconus Eutyches und einigen Brüdern vor die Thore der Stadt Ephesus hinaus, und hieß sie ein Grab graben. Als es gegraben war, ließen sie ihn an demselben stehend zurück, am andern Morgen kamen sie wieder, fanden ihn aber nicht mehr, sondern nur seine Sandalen und eine hervorsprudelnde Quelle. Dabei erinnerten

Aus demselben Capitel V. 17 ist noch der eigene Ausdruck θεοῦ ἄνθρωπος hervorzuheben, welcher um so bemerkenswerther ist, da er

---

sie sich des von dem Herrn zu Petrus über ihn gesagten Wortes: τί γάρ σοι μέλει, ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι. Καὶ ἐδόξασαν, schließt die Erzählung, ἐπὶ τῷ γεγονότι θαύματι τὸν θεὸν, καὶ οὕτω πιστεύσαντες ἀνεχώρησαν αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν φιλάνθρωπον θεὸν, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Es verhält sich also mit dem Tode des Johannes, wie mit seinem Märtyrerthum. Mag man auch sagen, daß er gestorben sey und in Ephesus begraben liege (Eus. H. E. III, 31. ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται) es ist doch immer ein Tod, welcher eigentlich kein Tod zu nennen ist. Will man nun alle diese Sagen aus der historischen Thatsache erklären, daß Johannes im höchsten Lebensalter, in einem Alter von mehr als hundert Jahren starb (man vgl. Cave Hist. lit. saec. apost. S. 12. Lücke Comment. über das Ev. des Joh. I. S. 23), so wird hieraus nicht nur die eigenthümliche Gestaltung dieser Sagen noch nicht begreiflich, sondern auch etwas als historische Thatsache vorausgesezt, was man als solche zu nehmen nicht berechtigt ist. Denn daß Johannes in einem Alter von mehr als hundert Jahren, also unter Trajan, gestorben sey, beruht ja selbst nur auf der Voraussezung, daß jene μετάστασις, welche mit ihm, dem eigentlich nicht zum Tode bestimmten Jünger, gleichwohl vorgegangen seyn sollte, in jedem Falle erst so spät als möglich habe stattfinden können. Ebenso wenig kann das vorgebliche Wort Jesu Joh. 21, 22 ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι τί πρὸς σέ, als der wahre historische Grund dieser Sagen angesehen werden, da der apokryphische Charakter dieses lezten Abschnitts des Evangeliums Johannis sich doch unmöglich verkennen läßt. Woraus sind also diese Sagen entstanden, und woher kommt es, daß sie den Johannes in einem so auffallend magischen Licht erscheinen lassen? Ich kann mir dieß nicht anders als auf die angegebene Weise erklären, und finde diese Ansicht auch dadurch bestätigt, daß die Sage über das römische Märtyrerthum des Johannes, wenn sie auch nicht gerade die obige Form hat, doch immer wieder etwas gleich Magisches einmischt, wie namentlich den Giftbecher, welcher in einer Variation dieser Sage die Stelle des Oelfasses vertritt, und vielleicht auch schon bei Hieronymus in der obigen Stelle unter dem calix confessionis, welchen Johannes getrunken habe, zu verstehen ist. Als Johannes, so lautet diese Sage in den genannten Acta Joannis bei Thilo a. a. O. auf Befehl des Kaisers Domitian von Ephesus nach Rom gebracht wurde, erregte

auch im ersten Brief an den Timotheus 6, 11 vorkommt, wo Timotheus selbst mit diesem Namen angeredet wird: σὺ δὲ, ὦ ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ. Sonst werden wohl bei den LXX. bei Philo, wie auch 2 Petr. 1, 21, die Propheten des A. T. ἄνθρωποι θεοῦ genannt, in dem Sinne aber, in welchem dieser Ausdruck in unsern Briefen gebraucht wird, von denjenigen, die in der christlichen Kirche gleichsam die Stelle Gottes vertreten, und als Vorsteher und Lehrer der Gemeinden besonders mit den heiligen Schriften zu thun haben (in diesem Zusammenhang sagt der Verfasser 2 Tim. 3, 16, indem er dem Timotheus die ἱερὰ γράμματα empfiehlt, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν u. s. w. ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος), hat er eine Parallele nur bei Ignatius im Briefe an die Römer c. 6., wo Ignatius die römischen Christen bittet, seinem Drange zum Märtyrerthum kein Hinderniß in den Weg zu legen. Σύγγνωτέ μοι ἀδελφοὶ, ruft er ihnen zu, μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι (hindert mich nicht zum wahren

---

er schon auf dem Wege dahin durch seine Enthaltsamkeit, indem er bloß alle Sonntage eine Dattel zu sich nahm, das Erstaunen der ihn begleitenden Soldaten, welche deßhalb auch vor Domitian erklärten, er sey ein göttliches Wesen. Domitian empfängt ihn daher mit einem Kuß, und schenkt seiner Predigt Gehör, will ihr aber ohne ein klares Zeugniß nicht glauben. Johannes mußte daher einen Giftbecher trinken. Er trank ihn, ohne zu sterben, während ein zum Tode verurtheilter Gefangener, welchem der Probe wegen derselbe Trank gegeben wurde, sogleich des jammervollsten Todes starb, von Johannes aber wieder zum Leben erweckt wurde, worauf Johannes, da der Kaiser nicht gegen seinen eigenen Befehl handeln konnte, nach Patmos verbannt wurde. Solche Beweise einer über Leben und Tod gebietenden Macht machen immer den Inhalt magischer Sagen aus, und es läßt sich gewiß nicht in Zweifel ziehen, daß Aehnliches auch von dem Erzzauberer Jannes erzählt wurde. Nehmen wir nun noch hinzu, daß auch schon die Sage von einem römischen Märtyrerthum des Apostels Johannes überhaupt nur auf der vorausgesezten, in der neuesten Zeit aber aufs neue höchst zweifelhaft gewordenen Identität seiner Person mit der des Verfassers der Apokalypse beruht, so müssen wir uns auch hier wieder zu der Anerkennung unserer Unwissenheit in Hinsicht des Lebens und der Schicksale der Apostel genöthigt sehen.

Leben, zu Christus, durch den Märtyrertod zu gelangen) μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν (dadurch, daß ich in der Welt bleibe) τὸν τȣ̃ θεȣ̃ θέλοντα εἶναι, κόσμῳ μὴ χαρήσησθε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεȣ̃ ἔσομαι· ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι πάθȣς τȣ̃ θεȣ̃ μȣ. Je höher die Stufe ist, auf welcher einer als Kleriker oder als Märtyrer steht, desto mehr ist er als ἄνθρωπος θεȣ̃, als ein Gott Geweihter, mit Gott aufs engste Verbundener, anzusehen. Auch dieser Ausdruck gehört dem gesteigerten, Begriffe und Ausdrücke der alttestamentlichen Religion und Hierarchie auf die christliche Kirche, besonders die Vorsteher derselben, übertragenden Sprachgebrauch an, wie er sich im zweiten Jahrhundert ausbildete.

Am Schlusse des Briefs wollen wir den unter den Grüßenden genannten Linus nicht übersehen. Es ist derselbe Linus, welcher nach dem Apostel Petrus der erste römische Bischof gewesen seyn soll. Eus. H. E. III, 4. Bekanntlich ist aber in den Angaben über die Succession der ersten römischen Bischöfe die Differenz, daß, während Irenäus Adv. haer. III, 3, Eusebius H. E. III, 4, Epiphanius Haer. XXVII, 6, und Hieronymus De viris illustr. c. 15. den Linus zum ersten und den Clemens zum dritten römischen Bischof machen, dagegen die clementinischen Homilien, Tertullian De praescr. haer. c. 32, und nach Hieronymus a. a. O. mehrere andere Schriftsteller den Clemens vom Apostel Petrus zum ersten römischen Bischof ordinirt werden lassen. In Hinsicht der Auflösung dieser Differenz verdient beachtet zu werden, was Cave Hist. lit. scr. eccles. S. 18 bemerkt hat: Fateor me Tertulliani praecipue et Eusebii auctoritate ductum in ea olim (in den Vitae Patrum, der Vita des Clemens) fuisse sententia, Clementem a. S. Petro ordinatum, in partem muneris episcopalis admissum esse, nimirum ut ecclesiae Judaeorum Romae habitantium praesideret, donec mortuo Lino, quem ecclesiae gentilium episcopum D. Paulus ibidem constituerat, et, qui illum sequebatur, Cleto, ecclesia Romana tam Judaeorum quam gentilium inter se jam conjuncta, Clementa circa annum XCI. in totius ecclesiae curam successisse. — Re vero jam melius perpensa, setzt Cave hinzu, Cl. Dodwello potius assentior, Lino scilicet et Anacleto brevi admodum tempore

sublatis Clementem ab a. LXIV. vel LXV. in sede Romana successisse. In der That ist die von Cave zuerst aufgestellte, nachher aber wieder aufgegebene Meinung die einzig richtige Auflösung jener Differenz, die sich von selbst an meine frühern Untersuchungen über diese Verhältnisse (in der S. 56 genannten Abhandlung) anschließt, nur mit der Modification, daß ich den wirklichen Episcopat eines Linus und Clemens ganz auf sich beruhen lasse, und mich bloß daran halte, daß die beiden Parteien, die wir in der ältesten römischen Kirche unterscheiden müssen, in ihren Traditionen die eine den Linus, die andere den Clemens zum ersten Bischof machte. Als später jene Differenz der Parteien aufgehört hatte, combinirte man, wie in solchen Fällen immer zu geschehen pflegt, da die Tradition nichts verloren gehen lassen darf, die beiderseitigen Traditionen, und es konnte nun von jenen beiden ersten Bischöfen nur der eine der Nachfolger des andern seyn. Je weniger man von Linus wußte, desto größere Ansprüche schien er auf den ältern, wenn auch nur kurzen Episcopat zu haben, Clemens, an dessen Namen schon so viele kirchliche Institutionen geknüpft waren, konnte sich für das Zurücktreten gegen den ihm vorangestellten Linus dadurch entschädigt sehen, daß nun für eine so bedeutende kirchliche Wirksamkeit, wie die seinige war, um so freierer Raum gewonnen war. Hieraus erklärt sich nun auch, warum Clemens nur entweder als der erste oder dritte Bischof nach Petrus gezählt wird, und zwischen beiden Anaklet steht. Da beide Parteien den Anaklet als zweiten Bischof zählten, sofern bei ihm die unmittelbare Ordination, durch Petrus oder Paulus, nicht mehr in Betracht kam, so war es constante Tradition, daß er der zweite gewesen sey, und es handelt sich daher für jene beiden andern nur entweder um die erste oder dritte Stelle. Kehren wir nun zu der genannten Stelle unseres Pastoralbriefs zurück, so ist es gewiß für einen Schriftsteller aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts sehr natürlich, daß er den in Rom schreibenden Apostel Paulus seinen Linus unter den Grüßenden nicht vergessen läßt. Es war um so billiger, daß Linus bei dieser Gelegenheit nicht vergessen wurde, da man ja seinen Nebenbuhler Clemens vom Apostel Paulus selbst im Briefe an die Philipper 4, 3 unter den συνεργοὶ desselben genannt

sah. Den Brief an die Philipper scheint ja der Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus, wie schon bemerkt worden ist, besonders vor Augen gehabt zu haben. Daß aber Linus mit Recht als Pauliner, Clemens als Petriner genommen wird, ist daraus zu sehen, daß, während es immer nur Petrus allein ist, welcher den Clemens zu seinem Nachfolger ordinirt (ecclesia Romanorum Clementem a Petro ordinatum refert. Tert. De praeser. haer. c. 32) Linus wenigstens von beiden Aposteln zugleich eingesezt wird (θεμελιώσαντες ὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι Ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τῶν τῆς ἐπισκοπῆς λειτεργίαν ἐνεχείρισαν. Iren. Adv. haer. III, 3, Eus. H. E. V, 6), worin sich uns wieder die schon bemerkte Rivalität der beiden Parteien verräth, vermöge welcher Paulus, wenn er auch von Petrus nicht geradezu verdrängt wurde, oder ihm nachstehen mußte, doch wenigstens nichts allein haben durfte, und zumal einen so wichtigen apostolischen Act mit seinem Nebenbuhler theilen mußte. *

Im Briefe an Titus verdient die uns zuerst begegnende Hauptstelle 1, 6 in doppelter Hinsicht unsere Aufmerksamkeit, theils

* Nur aus dieser Rivalität kann ich mir die gerade so gestaltete Sage über den Märtyrertod der beiden Apostel erklären: Petrus passioni dominicae adaequatur — Paulus Johannis exitu coronatur. Tert. De praescr. haer. c. 36. Während also Petrus mit dem Herrn selbst den Kreuzestod getheilt haben sollte (worauf vielleicht schon das ἀκολȣ́θει μοι Joh. 21, 19 anspielt), sollte Paulus nur wie Johannes der Täufer mit dem Schwert enthauptet worden seyn. In allem jedoch sollte der Jünger dem Meister — diese neue Rücksicht trat nun hier wieder ein — auch im Märtyrertode nicht gleich seyn. Daher die Modifikation der Sage, wie sie Eusebius H. E. III, 1 nach Origenes erzählt: Πέτρος — ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλὴν, ȣ̈τως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν (wie Rufin übersezt, crucifixus est deorsum, capite demerso, quod ipse ita fieri deprecatus est, ne exaequari Domino videretur). Man sieht hieraus, wie solche Sagen beinahe durchaus nach vorausgefaßten Ideen sich bildeten, und es kann daher selbst in Ansehung des Märtyrertodes des Apostels Paulus nicht für historisch gewiß gehalten werden, daß er gerade mit dem Schwert enthauptet wurde. Fand er auf die oben angegebene wahrscheinlichste Weise den Tod, so gehört in jedem Fall die Art seines Todes der Sage an.

wegen der hier enthaltenen Bestimmung an sich, theils weil sich uns die Einseitigkeit der Schleiermacher'schen Kritik hier an einem merkwürdigen Beispiel zeigt. Von dem πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος wird hier unter den ersten Erfordernissen, die hier genannt werden, verlangt, daß er sey μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ, womit die beinahe ganz gleichlautende Stelle im ersten Brief an den Timotheus zu vergleichen ist 3, 2: δεῖ ἂν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα. Man kann sich nicht wundern, daß die Interpreten hier sehr hin und herschwanken. Auf der einen Seite kann man sich nicht bergen, wie auffallend es ist, hier eine apostolische Verordnung zu finden, die zwar ganz im Geiste des seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts sich bildenden kirchlichen Systems ist, und seit dieser Zeit als kirchliche Norm galt, im Neuen Testament aber außer unsern Briefen auch nicht das Geringste für sich aufzuweisen hat; auf der andern Seite aber ist es doch gar zu schwer, hier dem durch die Grundsäze der grammatisch-historischen Interpretation gebotenen Sinn auszuweichen. Dessenungeachtet schlagen die meisten neuern Interpreten den leztern Weg ein, und geben derjenigen Erklärung hier den Vorzug, nach welcher den Bischöfen die gleichzeitige Polygamie untersagt werde. „Denn da bekanntlich die Juden noch im zweiten Jahrhundert der Polygamie ergeben gewesen seyen, so sey allerdings glaublich, daß unter so vielen Juden, welche zum Christenthum übergingen, es auch solche gegeben habe, die mehrere Weiber hatten, und dieselben nach der Annahme des Christenthums nicht entließen, denn es finde sich im Neuen Testament keine Spur, daß eine solche Entlassung geschehen oder verlangt worden sey. Die Apostel scheinen, wenn sie gleich die Polygamie nicht gebilligt haben, doch die Fortsezung einer solchen schon vor der Annahme des Christenthums geschlossenen Ehe geduldet zu haben, hauptsächlich aus dem Grund, weil die Frage: welche von mehreren Frauen man behalten und welche man entlassen solle? doch eine gar zu schwer zu entscheidende gewesen sey. Man dürfe also voraussezen, daß es unter den Christen solche gegeben habe, die noch in der Polygamie lebten, nicht ohne Grund aber habe Paulus einen solchen nicht zum ἐπίσκοπος haben wollen.“ (Man vgl. Flatt zu 1 Tim. 3, 2.)

Jenes „bekanntlich" in Hinsicht der damaligen jüdischen Sitte der Polygamie stützt sich auf eine Stelle in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon c. 134, in welcher Justin dem Juden zu Gemüth führt, wenn die Lehre der Propheten noch etwas bei ihnen gelte, so wäre besser, daß sie Gott folgen, als ihren unverständigen und blinden Lehrern, welche noch jezt jedem vier und fünf Weiber zu nehmen gestatten, und wenn einer bei dem Anblick eines schönen Weibes ein Verlangen nach ihr habe, indem sie sich auf das Beispiel Jakobs und der Patriarchen berufen. Ob aber diese Stelle einer polemischen Schrift bei dem völligen Mangel an andern Zeugnissen hierüber so viel Gewicht verdient, ob, was Justin von den jüdischen Lehrern sagt, nicht vielleicht bloß Lehre einer gewissen Schule war, die nicht gerade auch Praxis gewesen seyn muß, ob es überhaupt wahrscheinlich ist, daß die Polygamie, die doch selbst bei den Griechen und Römern jener Zeit keineswegs Sitte war, bei den ersten christlichen Gemeinden etwas so Gewöhnliches war, daß eine sie verbietende Verordnung selbst an die Spize einer Pastoralinstruktion gestellt werden mußte, über alles dieß gehen gerade diejenigen Interpreten, welchen doch sonst die Auctorität des Buchstabens so viel gilt, mit befremdender Willkühr hinweg. Weit eher könnte man sich daher entschließen, denen beizustimmen, welchen die Verbindung, worin das μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ in den genannten beiden Stellen unter lauter Prädikaten steht, welche einzelne moralische Eigenschaften bezeichnen, aber durchaus kein äußeres Lebensverhältniß, wie etwa das Verheirathetseyn mit mehrern Weibern, und der Cap. 5, 9 vorkommende Ausdruck ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ wahrscheinlich macht, daß der Apostel hiebei weder an eine eigentliche Polygamie noch Polyandrie gedacht, sondern nur ein Verbot ehelicher Untreue oder des Ehebruchs habe geben wollen (man vgl. Wegscheider zu 1 Tim. 3, 2). Wie schwer aber auch dieß mit dem gleichlautenden Ausdruck der genannten beiden Stellen zu vereinigen ist, muß gewiß jeder Unbefangene zugeben. Unter diesen Umständen ist es gewiß nur zu billigen, wenn Interpreten, welche, wie Heydenreich, von der Aechtheit der Pastoralbriefe so vollkommen überzeugt sind, daß sie diese kritische Streitfrage für eine längst abgemachte Sache halten, den paulinischen

Ausspruch nicht anders verstehen zu können glauben, als wie ihn schon die alte Kirche verstanden habe, und daher bemerken, der Apostel habe die zweite Ehe zwar nicht gerade an sich und unbedingt verworfen, unter gewissen Umständen sogar empfohlen (1 Tim. 5, 14), aber unter den damaligen Zeitumständen überhaupt nicht gerne gesehen (1 Cor. 7, 8), und besonders bei Bischöfen, ohne Accommodation zu gnostisch-ascetischen Schwärmereien, verwerflich gefunden. Hiemit ist doch der grammatisch-historischen Interpretation ihr Recht gelassen, und allen denen, welche über die Aechtheit dieser Briefe nicht die gleiche Ansicht haben können, zugestanden, daß sie auch diese Stellen, mit welchen in den ächten Briefen des Apostels nichts Analoges sich findet, die spätere Praxis der Kirche aber vollkommen übereinstimmt, nicht ohne Grund für sich geltend machen. Wie deutlich zeigt sich uns nun aber die Schleiermacher'sche Kritik, wenn sie von der Voraussezung ausgeht, es verhalte sich mit der kritischen Beschaffenheit des ersten Briefs an den Timotheus ganz anders, als mit den beiden andern, und deßwegen die vorausgesezte Aechtheit der leztern sogar zur Basis ihres Angriffs auf den ersten macht, hier gerade in ihrem Mangel an Haltung und Consequenz! „Die Worte μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ Tit. 1, 6“ sagt Schleiermacher Sendschr. S. 191, „haben wir nicht die mindeste Ursache, anders, als von der eigentlichen Polygamie zu verstehen, und Jedermann müsse dem Theodoret beipflichten, daß Paulus sonst nirgends die zweite Ehe verdamme, und die ganze Beschreibung hier gebe uns auch nicht das mindeste Recht, anzunehmen, daß er für den ἐπίσκοπος noch eine eigenthümliche Heiligkeit nebenbei gefordert habe. Die Worte 1 Tim. 3, 2 aber könne man nicht füglich ebenso verstehen, wenn man anders diese Worte und die Worte ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ 5, 9, woran doch nicht zu zweifeln sey, auf einerlei Weise verstehen wolle. Denn von einer eigentlichen Polyandrie sey doch nirgends die Rede gewesen in jenen Gegenden. Wer aber in beiden Stellen nur den Ehebruch wolle angedeutet finden, der solle nur der Wahrheit die Ehre geben und gestehen, daß ihm bei der ersten Stelle die Auslegung nicht eingefallen sey, sondern nur bei der zweiten, und daß er sie nur annehmlich finde, als ein Mittel, die Widersprüche zu heben,

nicht aber meine, es werde natürlicher Weise so gesprochen, da Paulus weder μοιχεία noch πορνεία sich scheue auszusprechen. Vielmehr werde gewiß jeder, der unsern Brief unbefangen für sich lese, und an keine Aufgabe denke, ihn mit sonst etwas, als nur mit sich selbst in Harmonie zu bringen, hier gewiß ein Verbot der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemeines, sondern nur für die, welche nach kirchlichen Aemtern streben. Dieß sey nun offenbar nicht paulinisch, sondern stehe in der Mitte zwischen der paulinischen Praxis und der spätern, wo man von einem Bischof als besondere Heiligkeit verlangte, er solle sich der Frau enthalten. Ebenso mit Hindeutung auf eine etwas spätere Zeit unterscheide sich auch in Absicht der Kinder unser Brief von dem an den Titus. Denn die Worte des leztern, τέκνα ἔχων πιστὰ, seyen kaum anders zu verstehen, als der Presbyter solle nicht Kinder haben, welche sich nicht zur christlichen Gemeinde halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältnisse fast nothwendig habe hervorbringen müssen: 1 Tim. wisse hievon nichts, wiewohl die Vorsicht nöthig gewesen wäre, an einem Orte, wo sich bedeutende Feindschaft gegen das Christenthum gezeigt habe. Allein freilich zu einer Zeit, wo es schon leicht gewesen sey, alte Christen zu wählen, habe sich dieß von selbst verstanden und keiner Erwähnung mehr bedurft." Ist man, wie schon gezeigt ist, überhaupt nicht berechtigt, die Polygamie als eine unter den ersten Christen bestehende Sitte vorauszusezen, so kann auch Tit. 1, 6 unmöglich von einem Verbot der Polygamie verstanden werden. Ebenso wenig begründet das in Ansehung der Kinder Bemerkte eine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem ersten Brief an den Timotheus und dem Brief an den Titus. Auch der Verfasser des erstern hat ja die Kinder keineswegs vergessen, und es wird ihm wohl Niemand bestreiten können, daß er in seinen τέκνα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος einen hinlänglichen Ersaz für die τέκνα πιστὰ des Titusbriefs gegeben zu haben glauben konnte. Darum gebe man auch hier der Wahrheit die Ehre und gestehe, daß die Trennung des einen dieser Briefe von den beiden andern eine Unnatürlichkeit ist, die nicht in der Natur der Sache selbst, sondern nur in irgend einem subjectiven Interesse ihren Grund hat, und

man kann daher in diesem Beispiele nur eine Bestätigung der Ueberzeugung sehen, daß diese drei Briefe, wie sie bisher als Ein Ganzes galten, so auch in dieser kritischen Sache nur mit einander stehen und fallen können. Muß man den *μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ* auch nur in einem dieser Briefe für unpaulinisch halten, so zeugt er, da hier alles in einander eingreift, und jeder Brief nur wieder seine eigenen Beiträge zu der gemeinsamen Sache gibt, gegen den paulinischen Ursprung dieser drei Briefe. So gut als irgend ein anderes der Kriterien, nach welchen wir den Ursprung dieser Briefe zu untersuchen haben, verweist uns auch diese wiederholte Einschärfung der Monogamie in das zweite Jahrhundert. Schon der Hirte des Hermas wirft II. 4, 4 die Frage auf: si vir, vel mulier alicujus decesserit, et nupserit aliquis illorum, numquid peccat? Darauf wird zwar die Antwort gegeben: qui nubit, non peccat, aber auch sogleich hinzugesezt: sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud Dominum, serva ergo castitatem et pudicitiam et vivis Deo. Wie sehr diese Ansicht von der Ehe sich den Christen des ersten Jahrhunderts empfahl, und von ihnen als ein wesentliches Merkmal des sittlichen Ernstes des christlichen Lebens betrachtet wurde, sehen wir aus den Apologeten. Am bestimmtesten hat sich hierüber Athenagoras in demjenigen Theile seiner Apologie, in welchem er die Christen gegen die rohe Beschuldigung der *μίξεις Οἰδιποδεῖοι* vertheidigt, c. 33, wo er zugleich als allgemeinen Grundsaz aufstellt, daß *τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνεχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ*, auf folgende Weise ausgesprochen: *ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία· ὅς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ*, *φησὶ* (Matth. 5, 32) *τὴν γυναῖκα αὐτȣ̃, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, ȣ̃τε ἀπολύειν ἐπιτρέπων, ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, ȣ̃τε ἐπιγαμεῖν· ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικὸς, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τȣ̃ θεȣ̃, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα· λύων δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκα τὴν ἕνωσιν πρὸς μίξιν εἰς τȣ̃ γένȣς κοινωνίαν.* Zur Widerlegung derselben Beschuldigung sagt Theophilus Ad Autol. III, 15: *μακρὰν δὲ ἀπείη χριστιανοῖς ἐνθυμηθῆναί τι τοιȣ̃το πρᾶξαι, παρ' οἷς σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται* u. s. w.

Es gibt kaum einen christlichen Schriftsteller dieser Periode, bei welchem sich diese Ansicht nicht fände, daß die zweite Ehe eine Verlezung der Treue ist, zu welcher die einmal geschlossene Ehe verpflichtet. In diesem Sinne sagt Irenäus Adv. haer. III, 17 von der Samaritana praevaricatrix (Joh. 4, 7), daß sie in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis? Clemens von Alexandrien bezeichnet zwar die zweite Ehe nicht mit diesem starken Ausdruck, erklärt sie aber gleichfalls für etwas unchristliches Strom. III, 11.: ὁ κύριος παλαιὰ καινίζων οὐ πολυγαμίαν ἔτι συγχωρεῖ˙ τότε γὰρ ἀπῄτει ὁ θεὸς, ὅτε αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνειν ἐχρῆν, μονογαμίαν δὲ εἰσάγει διὰ παιδοποιΐαν, καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν, εἰς ἣν βοηθὸς ἐδόθη ἡ γυνή. Καὶ εἴ τινι ὁ Ἀπόστολος (1 Cor. 7, 5) δι' ἀκρασίαν καὶ πύρωσιν, κατὰ συγγνώμην δευτέρου μεταδίδωσι γάμου˙ ἐπεὶ καὶ οὗτος οὐχ ἁμαρτάνει μὲν κατὰ διαθήκην˙ οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νόμου, οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα˙ δόξαν δὲ αὐτῷ οὐράνιον περιποιεῖ, μείνας ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ τὴν διαλυθεῖσαν θανάτῳ συζυγίαν ἄχραντον φυλάσσων, καὶ τῇ οἰκονομίᾳ πειθόμενος εὐαρέστως, καθ' ἣν ἀπερίσπαστος τῆς τοῦ κυρίου γέγονε λειτουργίας. Vorzüglich aber ist es Tertullian, welcher als Montanist die Ansicht, daß die zweite Ehe nichts anders als Ehebruch sey, im Interesse des wahren Christenthums mit allem Eifer geltend zu machen suchte. Welches Gewicht er darauf legte, ist schon daraus zu sehen, daß er in der zuvor angeführten Stelle des Pastor Hermae, da sie die zweite Ehe nicht schlechthin für Ehebruch erklärt, Grund genug zu finden glaubte, über die ganze Schrift ein Verdammungsurtheil auszusprechen. Cederem tibi, ruft er De pudic. c. 10 seinem psychischen Gegner, als einem funambulus pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis zu, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. In eben dieser Schrift c. 11 sagt er von der zuvor erwähnten Samaritanerin, sie sey sexto jam matrimonio non moecha sed prostituta gewesen. Die drei Schriften Tertullians, die zwei Bücher Ad uxorem, De exhortatione castitatis und De monogamia, beziehen sich

ganz besonders auf diesen Gegenstand, und wir sehen aus ihnen deutlich, wie man damals in der Kirche hierüber dachte. Cautum est, sagt Tertullian De exh. cast. c. 7, in Levitico: Sacerdotes mei non plus nubent. — Inde igitur apud nos plenius atque strictius praescribitur, unius matrimonii esse oportere, qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco dejectos. Sed dices, ergo caeteris licet, quos excipit. Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? Vgl. De monog. c. 12.: Audi et subtilissimam e contrario argumentationem. Adeo, inquiunt, permisit Apostolus iterare connubium, ut solos, qui sunt in clero, monogamiae jugo adstrinxerit. — Numquid ergo — quod episcopis praescribit, non et omnibus praecipit? — Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? — Prospiciebat spiritus sanctus dicturos quosdam: omnia licent episcopis, sicut ille vester. — Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique Apostolo: certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur? Age jam qui putas exceptionem monogamiae de episcopis factam: recede et a reliquis tuis titulis disciplinae totius, qui cum monogamia episcopis adscribuntur. — Evasisti Psychice, si velis, vincula disciplinae. Praescribe constanter, non omnibus praecipi, quae quibusdam sint praecepta, aut si cetera quidem communia sunt, monogamia vero solis episcopis imposita est, numquid illi soli Christiani pronunciandi, in quos tota disciplina collata est? Tertullian spricht hier allerdings als Montanist, und der Montanismus war es vorzüglich, welcher diese Frage in Anregung brachte, und die zweite Ehe schlechthin verwarf (Vgl. De monog. c. 14: si Christus abstulit, quod Moyses praecepit — cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit nach der Behauptung der Gegner)? — si justum est matrimonium non separari, utique et non iterari honestum est. Denique apud seculum [vgl. ad ux. 1, 7], utrumque in bona disciplina reputatur, aliud concordiae nomine, aliud pudicitiae. Regnavit duritia cordis usque ad Christum: regnaverit et infirmitas carnis

usque ad Paracletum. Nova lex abstulit repudium, habuit quod auferret. Nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris. Sed facilius duritia cordis Christo cessit, quam infirmitas carnis: plus haec sibi Paulum defendit, quam illa Moysen). Allein die durch den Montanismus mit besonderem Interesse in Anregung gebrachte Frage betraf eigentlich nur die Allgemeinheit des Verbots der zweiten Ehe in Beziehung auf die Laien, an der Gültigkeit desselben für die Cleriker, wenigstens die Bischöfe, wurde weit weniger gezweifelt, wenn auch in der Praxis noch manche Ausnahmen statt fanden. Man berief sich zwar für das Leztere vorzüglich auf unsere Briefe, daß aber diese die eigentliche Veranlassung zu dieser Ansicht von der zweiten Ehe gaben, läßt sich nicht annehmen, da auch nicht montanistisch gesinnte Schriftsteller sie auf eine allgemeine christliche Lebens-Ansicht zurückführen, mit welcher diese Briefe eben deßwegen, weil sie jenes Verbot nur auf einen besondern Stand beschränken, nicht recht zu harmoniren scheinen. Denken wir uns nun in die Verhältnisse einer Zeit hinein, in welcher über die Ehe und alles, was sich auf das eheliche Leben bezog, durch Gnostiker und Montanisten auf der einen, und ihre Gegner auf der andern Seite, so viele und verschiedene Ansichten in Umlauf gesezt waren, wie nahe mußte es den Verfassern unserer Briefe liegen, auch diese so wichtige Zeitangelegenheit nicht mit Stillschweigen zu übergehen, und wie sehr stimmt es mit der vermittelnden Tendenz, die sie ihnen geben wollten, überein, daß sie das, worauf schon damals von einer bedeutenden Partei als allgemeine Christenpflicht gedrungen wurde, zwar nicht in dieser Allgemeinheit, aber um so bestimmter in Beziehung auf denjenigen Stand geltend machten, an welchen diese Anforderung zunächst gemacht wurde, und im Interesse des kirchlichen Systems, zu dessen Begründung diese Briefe mitwirkten, immer mehr gemacht werden mußte? Auch die χήρα, die 1 Tim. 5, 9 ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή seyn soll, gehört ja in die Classe der kirchlichen Personen.

Außer dem schon früher Berührten, mache ich hier aus dem Briefe an Titus nur noch die Stelle 1, 10—14 bemerklich, in welcher hauptsächlich die aus dem Judenthum stammenden (οἱ ἐκ

περιτομῆς) Irrlehrer in Kreta als höchst verderbliche Menschen geschildert werden, von welchen schon einer ihrer eigenen Propheten (Epimenides) den Ausspruch gethan habe: Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. Dieses Zeugniß sey wahr, aus diesem Grunde solle sie Titus widerlegen und bekehren. Wie gesucht und unpassend ist hier die Anwendung dieses Verses, welcher doch nur auf eigentliche Kretenser gehen kann, hier aber auf geborne Juden angewandt wird! Auch scheint es beinahe, der Verfasser habe den Dichter, von welchem der angeführte Vers herrühren soll, deßwegen als Propheten bezeichnet, um seinen Ausspruch als eine prophetische Hinweisung auf eben diese Irrlehrer ἐκ περιτομῆς zu nehmen, wie wenn er sie gerade vorzugsweise gemeint hätte. Wenigstens ist, was die Interpreten zur Rechtfertigung des Prädicats προφήτης sagen, sehr ungenügend, da es immer nur den heidnischen, nicht aber den christlichen Begriff eines προφήτης voraussezt, weßwegen man sich nicht wundern kann, daß Hieronymus in seinem Commentar zu dieser Stelle sogar auf den Gedanken kam: in praesentiarum illudens prophetam vocavit, quod scilicet tales Christiani tales habere mereantur prophetas. Ein Schriftsteller, welcher, wie unser Verfasser nicht aus der Natur der gegebenen Verhältnisse heraus schreibt, sondern sich seinen Stoff selbst erst schaffen muß, greift natürlich nach jedem sich darbietenden Material, wie hätte also der Verfasser eines nach Kreta bestimmten Briefs nicht auch von dem so vulgären Spruch über die Kretenser Gebrauch machen sollen? Indem er nun aber hier gerade, da einmal von Irrlehrern die Rede war, auch den Antijudaismus des Apostels einmischen zu müssen glaubte, fiel die Anwendung jenes Verses in einem solchen Zusammenhang um so unglücklicher aus.

Wie vieles auch zu dieser Nachlese besonders der erste Brief an den Timotheus darbietet, ist aus den frühern Untersuchungen über ihn bekannt. Ich mache hier bloß auf dasjenige aufmerksam, was mir von meinem Standpunkt aus besonders bemerkenswerth zu seyn scheint.

Das erste, was Schleiermacher in seinem kritischen Sendschreiben über diesen Brief hervorhebt (S. 29), ist V. 3 das wunderliche, sonst nirgends im Neuen Testament erscheinende Wort ἑτεροδιδασκαλεῖν, welches seiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes ἑτεροδιδάσκαλος voraussetze, und freilich auch dann nur schlecht wäre, da von so vielen compositis auf διδάσκαλος kein einziges die Form διδασκαλεῖν seines Wissens voraussetze. Hiezu bemerke ich, daß das Wort διδασκαλεῖν wirklich vorkommt, aber nur in der Classe jener Schriften, aus welcher so manche Parallelen zu unsern Briefen zu entnehmen sind. Bei dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien findet sich Hom. II, 15 die Stelle: ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν — διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων u. s. w. Διδασκαλεῖν ist demnach hier ebenso von der ἀλήθεια τῶν ὄντων, oder der wahren Gnosis, gebraucht, wie jenes ἑτεροδιδασκαλεῖν von dem Gegentheil, der falschen Gnosis. Ohne Zweifel bietet der spätere Sprachgebrauch noch manche andere Parallele zu den eigenen Ausdrücken dieser Briefe, besonders des ersten an Timotheus, dar. Ich füge nur noch ein Beispiel dieser Art hinzu. Eichhorn (Einl. in's Neue Test. III, 1. S. 524) hat mit Recht bemerkt: „den Heidinnen, welche vor den Gottheiten in den Tempeln in ihrem schönsten Puz zu erscheinen pflegten, sezt der Verfasser dieser Pastoralschreiben, die γυναῖκας ἐπαγγελλομένας θεοσέβειαν, folglich nicht sowohl gottesfürchtige als christliche Frauen (1 Tim. 2, 10) entgegen. Ist dieß sonst der Name bei Paulus? Hätte man nicht von ihnen πιστὰς in seinem Styl zu erwarten? Heißt ihm sonst ἐπαγγέλλεσθαι, bekennen (wie hier und 1 Tim. 6, 21), neigt er sich in θεοσέβεια nicht hin zu dem diesen Pastoralschreiben eigenen Gebrauch von εὐσέβεια (nach welchem εὐσέβεια das Christenthum heißt 2 Tim. 3, 5, 16. 1 Tim. 6, 3, 5. Tit. 1, 1)?“ Es gehört auch dieß zum spätern Sprachgebrauch, in welchem es ganz gewöhnlich war, das Christenthum εὐσέβεια, und die Christen εὐσεβεῖς oder θεοσεβεῖς zu nennen. So heißt bei Eusebius H. E. VIII, 14 εὐσέβειαν ἐπιμορφάζειν, im Gegensaz gegen den διωγμὸς κατὰ Χριστιανῶν, von welchem die Rede ist, sich den Schein einer dem Christenthum günstigen Gesinnung geben, in den apostolischen Constitutionen III, 5 κατηχεῖσθαι τὰ τῆς

εὐσεβείας δόγματα, in den Dogmen des Christenthums unterrichtet werden. Ganz besonders aber gehört hieher die Stelle bei Theophilus Ad Autol. III, 4, wo Theophilus warnt, ὑπὸ ἀνοήτων ἀνθρώπων κενοῖς λόγοις ἀπάγεσθαι, καὶ φήμῃ πείθεσθαι προκατεσχηκυίῃ, στομάτων ἀθέων ψευδῶς συκοφαντέντων ἡμᾶς, τὲς θεοσεβεῖς καὶ Χριστιανὲς καλεμένες. Es ergibt sich uns hieraus zugleich eine Bestätigung der oben (S. 26) über die ψευδώνυμος γνῶσις (1 Tim. 6, 21) gemachte Bemerkung. Ist nämlich ἐπαγγέλλεσθαι 1 Tim. 2, 20 in dem angegebenen Sinne zu nehmen, so kann es auch in der zweiten Stelle, in welcher wir es in demselben Briefe finden 6, 20, wo von der ψευδώνυμος γνῶσις gesagt wird: ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν nicht anders verstanden werden, und es erhellt somit auch aus dieser Bedeutung des Worts ἐπαγγέλλεσθαι, daß hier von der Gnosis als einer schon unter diesem Namen hervorgetretenen Erscheinung jener Zeit die Rede ist, und unter jenen τινες, die mit der Verläugnung der πίστις sich zu ihr bekannten, nur die unter diesem Namen uns bekannten Gnostiker verstanden werden können.

Was 1, 11 ff. über die Person des Apostels gesagt wird: τὸ εὐαγγέλιον — ἐπιστεύθην ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω — τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν, τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. ἀλλ' ἐλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, offenbar die weitere Ausführung der Stelle 2 Tim. 1, 10, 11: διὰ τẽ εὐαγγελίε, εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, καὶ διδάσκαλος ἐθνῶν, könnte zwar an sich als unverfänglich erscheinen, verräth aber doch, wenn wir es näher und im Zusammenhang mit anderm, worin sich die gleiche Tendenz ausspricht, betrachten, jene den apokryphischen Schriftstellern eigene Absichtlichkeit, die auch Neander Gesch. der apost. Kirche I. S. 456 unter den Merkmalen der Unächtheit des zweiten Briefs Petri hervorgehoben hat. Je mehr diese Schriftsteller bei der Abfassung ihrer Schriften sich zugleich ihrer doppelten Person und ihres pseudoapostolischen Charakters bewußt seyn mußten, desto mehr suchten sie eine Gelegenheit, sich als die Apostel, in deren Namen sie schrieben, durch charakteristische persönliche Züge kenntlich zu machen. Nur in dieser Absicht kann der

Verfasser des zweiten Briefs Petri 1, 14—18 auf eine aus dem Zusammenhang sich nicht sehr natürlich ergebende Weise so angelegentlich sich selbst als einen unmittelbaren Jünger Jesu, als einen Zeugen der Verklärungsscene, als einen ἐπόπτης τῆς ἐκείνου (τοῦ κυρίου) μεγαλειότητος bezeichnen. Einem spätern pseudopaulinischen Schriftsteller lag neben dem Merkmal der apostolischen Berufung für die Heiden, die Erinnerung an das frühere feindliche Verhältniß des Apostels zum Christenthum besonders nahe. An diese allbekannteste Thatsache hielt er sich also, um die Persönlichkeit seines Apostels bestimmter zu bezeichnen, während der Apostel Paulus selbst von diesen persönlichen Verhältnissen nirgends in so bestimmten Ausdrücken und ohne eine durch den Zusammenhang von selbst herbeigeführte Veranlassung gesprochen hat.

Auch abgesehen von dem so eben Bemerkten muß es auffallen, in welchen starken Ausdrücken der Apostel im Rückblick auf sein früheres religiöses Leben 1 Tim. 1, 13 sich selbst als einen βλάσφημος, διώκτης, ὑβριστής, ja sogar als den πρῶτος aller ἁμαρτωλοὶ bezeichnen soll. Vergleichen wir diese Stelle mit der parallelen 1 Kor. 15, 9, wo der Apostel von sich sagt: ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, so stehen die in dem Timotheusbriefe gebrauchten Ausdrücke von dem einfachen natürlichen Ausdruck der ächt apostolischen Stelle ebenso weit ab, als sie sich jenem Extrem nähern, das uns in dem Briefe an den Barnabas begegnet, in welchem gleich in dem fragmentarischen Eingange c. 5 die Apostel insgesammt und schlechthin die allergrößten Sünder genannt werden: ὅτε τοὺς ἰδίους ἀποστόλους, τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν (derselbe Contrast also, um welchen es auch dem Verfasser des Timotheusbriefs zu thun ist V. 15: Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτος εἰμὶ ἐγώ· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν, πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον) τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. In dieser Stelle des dem

Barnabas zugeschriebenen, aber ohne Zweifel dem zweiten Jahrhundert angehörenden Briefs macht sich doch gewiß die in solchen Uebertreibungen sich gefallende, die gegebenen Gegensäze bis zu ihrem grellsten Contrast verfolgende nachapostolische Zeit sehr kenntlich; liegt aber nicht auf dem Wege zu einem solchen Extrem auch schon eine solche Charakteristik und Bezeichnungsweise, wie wir sie in der genannten Stelle des ersten Briefs an Timotheus finden, oder konnte nicht ein Schriftsteller, welcher den Apostel Paulus zum ersten aller Sünder deßwegen machen zu müssen glaubte, damit Christus an ihm, als dem ersten, seine ganze Barmherzigkeit beweise, aus demselben Grunde diesen Primat auf die Apostel überhaupt ausdehnen? Die Motivirung ist ja in beiden Stellen dieselbe, und es scheint nur zufällig gewesen zu seyn, daß auf diese hyperbolische Weise gerade nur vom Apostel Paulus die Rede ist. Daß eine gleiche Steigerung auch schon im Briefe an die Epheser 3, 8 sich findet, wo der ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων 1 Kor. 15, 9 zum ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων geworden ist, kann ich, so lange die Aechtheit des Briefs an die Epheser nicht gründlicher, als bisher, untersucht ist, nicht als Gegenbeweis gelten lassen. Eine so sichtbar sich verrathende Steigerungssucht muß wenigstens immer Verdacht erregen.

Bei der Erwähnung des Hymenäus und Alexander 1, 20 hat Schleiermacher in Vergleichung der Stellen 2 Tim. 2, 18 u. 4, 14, wo dieselben Namen wieder vorkommen, große Schwierigkeiten gefunden, unter Voraussezung sowohl der Identität, als der Verschiedenheit dieser Personen. Man hat seitdem diese Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht und unter Voraussezung der im Ganzen doch wahrscheinlichern Identität unter anderm bemerkt, in Ansehung des Hymenäus habe Paulus über die Folgen seiner Ausschließung nicht gebieten können. Hymenäus möge in Ephesus geblieben seyn, und zum großen Nachtheil der dortigen Gemeinde eine abgesonderte christliche Secte gebildet haben. Aehnliches könne man bei Alexander annehmen. Gleichfalls ein Gegner nicht des Christenthums überhaupt, sondern der paulinischen Lehrart, möge er nach seiner Ausschließung die gefährlichsten Machinationen gegen den Apostel angestellt und ihm viel Ungemach verursacht haben, sey es nun, daß er

ihm nachreiste, oder auch bei der Gemeinde in Ephesus (man s. z. B. Plank Bemerkungen über den ersten paul. Brief an den Tim. Gött. 1806 S. 86 ff. Kling a. a. O. S. 470). Nach allem, was sich aus der bisherigen Untersuchung über das Verhältniß dieser Briefe zu einander ergeben hat, sieht man unstreitig zu der Annahme sich genöthigt, daß der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus auf den zweiten Rücksicht nehmen wollte, und nur in Beziehung auf die genannten Gegner des Apostels, nach seiner sonstigen Weise, eine durch das im zweiten Brief Gesagte hinlänglich motivirte Gradation eintreten lassen zu müssen glaubte. Deßwegen läßt er nun hier den Apostel erklären, er habe sowohl über den Hymenäus, welcher, wie sich von selbst versteht, hier zugleich auch für den 2 Tim. 2, 17 mit und nach ihm genannten Irrlehrer Philetus steht, als auch über Alexander (welcher ja dem Apostel 2 Tim. 4, 14 πολλὰ κακὰ ἐνεδείξατο) die wohlverdiente Excommunication ausgesprochen. Für sich betrachtet, mögen allerdings die genannten Stellen der beiden Briefe allerlei Vermuthungen zulassen, im Zusammenhang unserer Untersuchung dienen sie nur um so mehr dazu, anschaulich zu machen, wie diese Briefe aus sich selbst heraus entstunden, und wie irrig die Meinung ist, individuelle Züge dieser Art seyen als Kriterien ihres geschichtlichen Charakters anzusehen.

Unter den βασιλεῖς, welche nach 2, 2 Gegenstand des christlichen Bitt- und Dankgebets seyn sollten, versteht man mit Recht die römischen Kaiser, doch bemerken mehrere Ausleger, es können auch die kleinern Könige und Tetrarchen in den Provinzen von Palästina und Asien zugleich darunter verstanden werden. (Man vgl. Heinrichs, Wegscheider, Heydenreich zu der Stelle). Ohne Zweifel ist es nur der Pluralis, welcher diese Ausleger zu der auch wegen des folgenden πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων gewiß nicht sehr passenden Annahme veranlaßte. Der Pluralis hat allerdings etwas auffallendes, besonders, wenn wir 1 Pet. 2, 13 ff. vergleichen, wo es heißt: ὑποτάγητε εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι᾽ αὐτȣ͂ πεμπομένοις und V. 17 τὸν βασιλέα τιμᾶτε. Ich sehe hierin eine neue Hinweisung auf die Periode der Antonine, in welcher es in Folge der seit Hadrian eingeführten Sitte der Adoption nicht bloß Kaiser,

sondern auch Mitkaiser gab, welchen beiden von den griechisch schreibenden Schriftstellern gewöhnlich der gemeinschaftliche Name βασιλεῖς gegeben wird, wie wir dieß namentlich bei den christlichen Apologeten finden. So redet z. B. Athenagoras die beiden Kaiser, welchen seine Apologie gewidmet ist, Marc-Aurel und Commodus, im Eingange derselben als μεγάλοι βασιλεῖς an, c. 2: ὑμεῖς οἱ μέγιστοι οἱ φιλάνθρωποι καὶ φιλομαθέστατοι βασιλεῖς, oder wie es nachher heißt: μέγιστοι αὐτοκράτορες. Man vgl. auch den Schluß dieser Apologie. Diese Erklärung des Pluralis βασιλεῖς ist um so wahrscheinlicher, da uns auch das unmittelbar Folgende nebst andern Stellen unseres Briefes in eine Zeit versezt, in welcher Christenverfolgungen nichts Ungewöhnliches waren. Betet, fordert der Verfasser 1 Tim. 2, 2 auf, für die Kaiser und alle Obrigkeiten, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Beinahe ganz mit denselben Worten faßt Athenagoras am Schlusse seiner Apologie den Gegenstand derselben in die Worte zusammen: τοῦτο δ' ἐστι καὶ πρὸς ἡμῶν, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγοιμεν, αὐτοὶ δὲ πάντα τὰ κεκελευσμένα ὑπηρετοῖμεν. Hiemit stimmt ganz zusammen, daß besonders im zweiten Brief an den Timotheus der Beruf der Christen als ein κακοπαθεῖν und συγκακοπαθεῖν bezeichnet wird (1, 8. 2, 3, 4, 5.). Auch wird ja hier 3, 12 ganz allgemein, zwar im Hinblick auf die Zukunft, vielmehr aber, wie wir uns denken müssen, in Folge schon gemachter Erfahrungen der Saz ausgesprochen: πάντες οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (also alle Christen) διωχθήσονται. Es war schon die Zeit eingetreten, in welcher es an sich als Verbrechen galt, ein Christ zu seyn. In diesem Sinn läßt der Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus 2, 8 den Apostel sagen: κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν, ὡς κακοῦργος, womit der ohne Zweifel in dieselbe Zeit gehörende erste Brief Petri 4, 14 ff. zu vergleichen ist, wo von dem πάσχειν ὡς κακοποιὸς als etwas mit dem πάσχειν ὡς Χριστιανὸς zwar der Sache nach ganz Verschiedenem, in der Meinung der Heiden aber Identischem die Rede ist.

Im dritten Capitel ist offenbar weder das ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς, noch die Erinnerung, es solle kein νεόφυτος zum ἐπίσκοπος gemacht werden, der apostolischen Zeit gemäß, in welcher ein Streben nach

kirchlichen Würden und eine freie Wahl unter den für sie Anzustellenden noch nicht statt finden konnte. Ebenso wenig kann das V. 13 in den Worten: οἱ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται, angedeutete Stufenwesen, die den Diaconen eröffnete Aussicht des Vorrückens zum Episcopat oder Presbyteriat (von etwas anderem als davon ist doch der so kirchlich lautende Ausdruck βαθμός nicht zu verstehen), für paulinisch gehalten werden. Vgl. Schleiermacher Sendsch. S. 46. — Sehr gut paßt die in demselben Abschnitt V. 18 den Diaconen besonders gegebene Erinnerung, sie sollen nicht δίλογοι seyn, für eine Zeit, in welcher verschiedene Parteien einander gegenüber stunden, und der Vorsteher der Gemeinde besonders der Treue der ihm untergeordneten kirchlichen Personen versichert seyn mußte. Mit dem Worte δίλογος, welches Schleiermacher Sendschr. S. 46 gleichfalls als ein nicht weiter anzutreffendes bezeichnet hat, läßt sich wenigstens das gleichbedeutende δισσολόγος zusammenstellen, wie es in den apostolischen Constitutionen III, 5 sich findet, wo den Wittwen die gleiche Erinnerung gegeben wird: ὑπαρχέτω πᾶσα χήρα — μὴ δισσολόγος.

Im vierten Capitel V. 1 werden die Lehren der Häretiker durch den Ausdruck διδασκαλίαι δαιμονίων bezeichnet. Denselben Ausdruck gebraucht Tertullian von den Lehren der Gnostiker De praescr. haer. c. 7: Hac sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae, de ingenio sapientiae secularis: quam dominus stultitiam vocans, stulta mundi, confusione etiam philosophiae ipsius, elegit. Ea est enim materia sapientiae secularis, temeraria interpres divinae naturae dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum — inde Marcionis Deus u. s. w. Schwerlich hat Tertullian, da er es durch nichts andeutet, die doctrinas daemoniorum nur aus unserer Stelle genommen. Der Ausdruck bezieht sich auf die im zweiten Jahrhundert besonders gangbare, auch in den pseudoclementinischen Homilien sich findende Vorstellung, daß die heidnische Weisheit, somit auch die Gnosis der Häretiker, aus jenem Wissen herstamme,

welches einst abgefallene Geister den Menschen mitgetheilt haben. Man vgl. hierüber meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 530.

Daß im fünften Capitel so manches das Gepräge der spätern kirchlichen Verfassung an sich trägt, haben wir schon früher gesehen. Ich rechne dahin auch, was V. 17 und 19 über die Presbyter gesagt wird. Obgleich in diesen Briefen, wie gezeigt worden ist, der πρεσβύτερος in Ansehung des Amtes noch identisch ist mit dem ἐπίσκοπος und eben deßwegen auch 1 Tim. 5, 8 auf den ἐπίσκοπος unmittelbar die διάκονοι zu folgen scheinen, so möchte doch 5, 17 ff. schon der Uebergang zu dem spätern Begriff der Presbyter wahrzunehmen seyn. Ist es nicht gerade nothwendig, daß der Presbyter zugleich Lehrer ist, oder sich mit dem Lehramt besonders beschäftigt, sollen die hierin sich auszeichnenden Presbyter einer doppelten Belohnung gewürdigt werden (ohne Zweifel von dem Bischof), so scheint hier schon an ein Presbyter-Collegium an einer und derselben grössern Gemeinde gedacht werden zu müssen, und der Verfasser hätte demnach nur deßwegen unterlassen, schon Cap. 3 neben dem ἐπίσκοπος und διάκονος auch vom πρεσβύτερος zu reden, weil er ihn seinem Namen nach auch unter den Gesichtspunkt der Cap. 5 besprochenen Altersverhältnisse stellen konnte, und im Uebrigen, was Cap. 3 vom ἐπίσκοπος gesagt wurde, von selbst auch von ihm galt. Zu bemerken ist in jedem Fall, daß sich im Ganzen dieselbe Vorschrift auch in den apostolischen Constitutionen findet II, 28: τοῖς δὲ πρεσβυτέροις, ὡς ἂν κάμνουσι περὶ τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον διηνεκῶς (quia assidue circa sermonem doctrinae laborant) διπλῆ καὶ αὐτοῖς ἀφοριζέσθω ἡ μοῖρα (doppelt so viel als einer πρεσβυτίς, aber nur eben so viel als einem διάκονος, da auch von den Diaconen unmittelbar zuvor gesagt wird: ὅσον δε ἑκάστη τῶν πρεσβυτίδων δίδοται, διπλοῦν διδόσθω τοῖς διακόνοις εἰς γέρας Χριστοῦ) εἰς χάριν τῶν τοῦ κυρίου ἀποστόλων, ὧν καὶ τὸν τόπον φυλάσσουσιν, ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου, καὶ τῆς ἐκκλησίας στέπανος· εἰσὶ γὰρ συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας. Hier haben wir nun ganz die Presbyter der spätern Verfassung, in welcher das Lehren das erste war, was zum Beruf der Presbyter gehörte, wie wir dieß Const. apost. III, 20 finden. Deßwegen wird es auch als stehender Beruf der Presbyter überhaupt betrachtet, daß sie sich dem Lehramt

widmen, 1 Tim. 5, 17 aber sehen wir erst den Uebergang zu diesem stehenden, ihnen ganz besonders zukommenden Lehrberuf. Da sich die Zeit der Abfassung der apostolischen Constitutionen nicht genauer bestimmen läßt, so haben wir in jedem Falle einen bestimmtern Haltpunkt in folgender Stelle bei Tertullian De jejunio adversus psychicos c. 17. Ad elogium gulae tuae pertinet, hält hier Tertullian als Montanist den Psychikern, oder den Mitgliedern der katholischen Kirche, entgegen, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur, cum Apostolus duplicem honorem dederit, ut et fratribus et praepositis (so daß die Vorsteher zugleich auch wieder Brüder sind). Die binae partes sind ganz dasselbe, was die διπλῆ μοῖρα der angeführten Stelle der apostolischen Constitutionen ist, schwerlich aber hat Tertullian Recht, διπλῆ τιμή 1 Tim. 5, 17 im Gegensaz gegen die schon damals bestehende Sitte, den Vorstehern der Gemeinde eine doppelte Portion von den für die gemeinsamen Bedürfnisse gebrachten Oblationen zuzutheilen, von einer bloßen Ehre zu verstehen. Es ist offenbar nur ein anderer Ausdruck für die διπλῆ μοῖρα in den Constitutionen, je wahrscheinlicher uns aber bereits der spätere Ursprung unserer Briefe geworden ist, desto weniger läßt sich denken, daß sie erst die Veranlassung zur Einführung einer Sitte gegeben haben, die wir nicht lange nach der Zeit, in welche wir ihre Abfassung sezen müssen, schon zur Zeit Tertullians als eine allgemeine und längst bestehende finden, wir sehen demnach auch hier ein Beispiel davon, wie diese Briefe, was später als apostolische Tradition galt, auf den Apostel übertragen, um es ihn anordnen und sanctioniren zu lassen. Ebenso verhält es sich auch mit der in demselben Capitel V. 22 gegebenen Vorschrift, Timotheus solle Niemand zu schnell die Hände auflegen, und sich nicht fremder Sünden theilhaftig machen. Die Ausleger verstehen dieß gewöhnlich so: Timotheus solle keinen zum Lehramt einweihen, als Lehrer und Vorsteher anstellen, ohne vorangegangene hinlängliche Prüfung seiner Tauglichkeit, weil er sonst an den Sünden, deren sich ein durch seine Schuld angestellter auswärtiger Lehrer oder Vorsteher schuldig mache, theilnehme. Eine solche Erinnerung muß jedoch nach demjenigen, was schon im dritten Capitel über die

Erfordernisse eines kirchlichen Vorstehers überhaupt gesagt worden ist, und von dem ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος auf gleiche Weise gilt, ziemlich überflüssig erscheinen. Die Handauflegung fand ja in der alten Kirche nicht bloß bei der Ordination, sondern auch bei der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft statt, sowohl bei den Katechumenen als auch bei den sogenannten Poenitentes. Man vgl. hierüber Cyprian Ep. XI.: Cum in minoribus delictis, quae non in Deum committuntur, poenitentia agatur justo tempore, et exomologesis fiat inspecta vita ejus, qui agit poenitentiam, nec ad communicationem venire quis possit, nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita, quanto magis in his gravissimis et extremis delictis caute omnia et moderate secundum disciplinam Domini observari oportet. Was Cyprian hier zunächst von den Lapsi sagt, gilt auch von den Häretikern, die gleichfalls durch Handauflegung wieder aufgenommen wurden, wie wir auch daraus sehen, daß später, als die Frage entstund, ob sie nicht aufs neue zu taufen seyen, diejenigen, die dieser Meinung nicht waren, die Handauflegung für zureichend erklärten (nach Cyprians Ep. LXXIII. ad Iubajanum de haereticis baptizandis). Denken wir uns nun die Abfassung unsers Briefs in einer Zeit, in welcher es schon viele häretische Secten gab, wie natürlich ist die Erinnerung, es solle keiner durch Handauflegung in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, ehe man sich hinlänglich versichert habe, daß er wirklich seiner Häresis ganz entsagt habe, damit man nicht durch die Gemeinschaft mit ihm an seinen Sünden theilnehme. Manche, die als Häretiker von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen worden waren, suchten an einem andern Orte wieder aufgenommen zu werden. Es liegt hier sehr nahe, an das Beispiel Marcions zu erinnern. Als Marcion von seinem Vater, dem Bischof von Sinope, sey es nun wegen seiner häretischen Lehren oder wegen des sittlichen Vergehens, welches Epiphanius Haer. XLII. als Ursache hievon angibt, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, begab er sich nach Rom, und wandte sich hier sogleich mit der Bitte um Aufnahme in die Kirchengemeinschaft an die Presbyter. Allein diese, welche, wie Epiphanius bemerkt, noch in der Schule der Aposteljünger ihre Bildung erhalten

hatten, verweigerten sie.* Scheint es nun nicht, aus solchen Erfahrungen heraus habe sich auch unserm Verfasser sein τάχεως μηδενὶ ἐπιτίθει χεῖρας aufgedrungen? Eine besondere Empfehlung der Vorsicht und Strenge mußte um so weniger überflüssig erscheinen, da man es den Häretikern zum Vorwurf machte, daß sie es auch hierin zu leicht nehmen, wie wir aus Tertullian De praescr. haer. c. 41 sehen, wo in der daselbst gegebenen Beschreibung der conversatio haeretica auch dieß an den Häretikern getadelt wird, daß sie pacem (die kirchliche Gemeinschaft) quoque passim cum omnibus miscent. Wollte man aber das χεῖρας ἐπιτιθέναι in der fraglichen Stelle unsers Briefs von der Ordination verstehen, so würde ganz seine Anwendung finden, was Tertullian a. a. O. über die Häretiker weiter sagt: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant (um so mehr daher auch die 1 Tim. 5, 6 ertheilte Vorschrift, ein ἐπίσκοπος solle μὴ νεόφυτος seyn, über welche Stelle Schleiermacher Sendschreiben S. 46 mit Recht bemerkt hat, noch mehr als das im Neuen Testament sonst nicht vorkommende Wort, wundere ihn die Vorschrift selbst, wie Paulus es anfangen wollte, um keiner Gemeinde von den vielen, die er oft schnell hintereinander auf einer Reise pflanzte, einen νεοτελὴς zum ἐπίσκοπος zu geben), nunc seculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. Wie natürlich muß man es finden, daß in einer Zeit, in welcher man solche Vorgänge schon vor sich hatte, Erinnerungen und Vorschriften, wie die in unsern Briefen enthaltenen sind, für nöthig erachtet wurden.

* Τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι, καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν Ἀποστόλων ὁρμωμένοις συμβαλὼν ἤτει συναχθῆναι, καὶ οὐδεὶς αὐτῷ συγκεχώρηκε. Epiph. a. a. O. Συναχθῆναι heißt hier zur σύναξις, zur Feier des Abendmahls, zugelassen werden, daher die Warnung, die man aus einem solchen Falle ziehen mußte.

Nicht zu übersehen ist in demselben Capitel V. 18 das Citat: ἄξιος ὁ ἐργάτης τȣ̃ μισθȣ̃ αὐτȣ̃. Dieselbe Sentenz findet sich als Ausspruch Jesu Matth. 10, 10. Luk. 10, 7 nur mit dem Unterschied, daß es bei Matthäus statt μισθȣ̃ heißt τροφῆς. Die Interpreten erklären sich hierüber verschieden. Einige bemerken: da sich kein Beispiel finde, daß irgend eine neutestamentliche Schrift unter dem Namen γραφὴ im Neuen Testament citirt sey,* so sey anzunehmen, daß der Apostel hier eine unter den Juden, vielleicht auch unter den Heiden gewöhnliche Proverbialsentenz anführe, was insofern möglich sey, als dieser Saz allerdings auch für den gemeinen Menschenverstand sehr einleuchtend sey, und nach καὶ statt λέγει ἡ γραφὴ auch λέγεται supplirt werden könne. Andere glauben hier nichts anders als ein Citat aus dem Neuen Testament verstehen zu können, schwanken aber zwischen den beiden genannten Evangelien, da für das Evangelium des Matthäus die Wahrscheinlichkeit der frühern Abfassung, für das des Lukas der völlig gleichlautende Inhalt spreche. „Seze man,“ bemerkt Flatt zu dieser Stelle S. 170 „die Abfassung unsers Briefs vor die erste Gefangenschaft des Paulus, so könne sein Ausspruch nicht wohl aus dem Evangelium des Lukas genommen seyn, wohl aber aus dem des Matthäus. Denn daß dieses Evangelium damals noch nicht existirt habe, sey unerweislich, und die Abweichung τροφῆς unbedeutend. Nehme man aber mit Paley u. a. an, der erste Brief an den Timotheus sey erst nach der Befreiung Pauli von der Apostelgesch. 28 erzählten Gefangenschaft in Rom geschrieben worden, so sey das Evangelium des Lukas schon vollendet gewesen, da es die Apostelgeschichte gewiß gewesen sey, die doch erst nach dem Evangelium geschrieben sey. Der Ausspruch könne also auch aus dem Evangelium des Lukas genommen seyn.“ Glaubt man unter so unwahrscheinlichen Voraussezungen hier gleichwohl ein Citat aus einem jener beiden Evangelien annehmen zu können, so ergibt sich aus der bisherigen Untersuchung nicht nur das volle Recht, sondern sogar die Nothwendigkeit, für die Quelle dieser Sentenz nur das Evangelium des Lukas zu halten, wodurch wir zugleich

* Nur im zweiten Brief Petri 3, 16 werden die paulinischen Briefe auch als γραφαὶ angeführt.

eine neue Bestätigung der oben gemachten Bemerkung erhalten, daß diese Briefe ein besonderes Interesse verrathen, das Evangelium des Lukas in eine nähere Beziehung zum Apostel Paulus zu sezen, ein Interesse, das die kirchliche Tradition von dem Ursprung der beiden Evangelien des Markus und Lukas erst dann erhalten haben kann, als man schon gewohnt war, Paulus und Petrus als Rivalen einander gegenüber zu stellen.

Daß man bei dem ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων 6, 12 kaum etwas anderes verstehen kann, als ein ausdrücklich abgelegtes Bekenntniß, sey es nun bei der Taufe vor der Gemeinde, oder vor den Feinden bei irgend einer Verfolgung, und daß eben deßwegen dieß sehr bestimmt nach einer spätern Zeit schmekt, nach derselben Zeit, die auch beim folgenden Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου * τὴν καλὴν ὁμολογίαν zu spüren ist, hat schon Schleiermacher auf eine sehr einleuchtende Weise bemerkt, und die Bemerkungen, welche neuere Vertheidiger der Aechtheit dieser Briefe entgegensezten, können den Eindruck nicht verwischen, welchen solche Stellen in jedem Unbefangenen und in der Beurtheilung solcher Dinge nicht ganz Ungeübten zurücklassen müssen. Wenn aber Schleiermacher in seinen kritischen Urtheilen nur den unmittelbaren objectiven Eindruck ausspricht, welcher solche Stellen für sich schon hervorbringen müssen, so werden sie erst dann von Bedeutung, wenn die in ihnen enthaltenen Momente sich von selbst in die Reihe der übrigen Ergebnisse einfügen, um ein schon auf anderem Wege gewonnenes Resultat mit ihrem verstärkenden Gewicht zu bestätigen.

Unstreitig sind auch die hier zusammengestellten, theils mehr isolirt stehenden, theils auch wieder mit den zunächst hervorgehobenen

* Aehnliche Formeln bei kirchlichen Schriftstellern seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, z. B. bei Ignatius im Briefe an die Smyrnaer c. 1: Χριστὸς — ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένος ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί. Justin Apol. I. c. 13 Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Apol. II. c. 6 Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.

Haupterscheinungen unserer Briefe mehr oder minder zusammenhängenden Züge nicht unwichtige Momente zur Entscheidung der allgemeinen kritischen Frage. Und zwar sehen wir auch hier wieder dasselbe Verhältniß unter diesen Briefen, das sich uns schon aus der obigen Untersuchung ergeben hat. Jeder derselben gibt seine eigenen Beiträge, die bedeutendsten allerdings der erste an den Timotheus. Wenn daher auch das Uebergewicht immer auf der Seite des leztern bleibt, so ist doch das, was die beiden andern darbieten, theils für sich schon so bedeutend, theils mit den in dem ersten enthaltenen Kriterien der spätern Abfassung so verwandt und analog, daß die Möglichkeit, die Sache der beiden leztern von der des ersten zu trennen, immer mehr verschwinden muß. Daraus, daß sich die Sache des Einen dieser drei Briefe mit einem höhern Grade von Evidenz als eine aufzugebende herausstellt, kann den beiden andern kein Vortheil zuwachsen, sondern es ist hieraus nur die Folgerung zu ziehen, daß in demselben Verhältniß, in welchem diese Briefe der Zeit nach von einander abstehen, der Verdacht der Unächtheit ein um so drückenderer und unabweisbarer wird. Ja es muß sogar, was dem zulezt geschriebenen auf überwiegende Weise zur Last fällt, immer auch wieder auf die frühern zurückwirken, da bei aller Differenz des Gemeinsamen zu viel zurückbleibt, als daß das Band, an welchem sie zusammenhängen, aufgelöst werden könnte.

Fünfter Abschnitt.

Die äussern Zeugnisse.

Sehen wir uns endlich auch noch nach den äußern Zeugnissen für unsere Briefe um, so läßt sich auch in dieser Hinsicht so wenig irgend etwas aufweisen, was die bisher durchgeführte Ansicht wankend zu machen drohte, daß sich vielmehr auch von dieser Seite alles zu ihrer Bestätigung vereinigt. Es gibt kein Zeugniß von dem Daseyn unserer Briefe, das über das Ende des zweiten Jahrhunderts zurückginge. Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien sind die ersten Schriftsteller, welche diese Briefe kennen und als apostolische anführen. Tertullian namentlich beruft sich auf diese Briefe in mehreren Stellen (wie z. B. De praescr. haer. c. 25. De jejun. c. 17. Ad uxorem 1, 7). Von Tatian, dem angeblichen Stifter der Secte der Enkratiten, sagt Hieronymus in der Vorrede zu seinem Commentar über den Brief an Titus, er habe, ob er gleich auch einige Briefe des Apostels Paulus verworfen habe, um so nachdrücklicher den Brief an Titus für einen apostolischen erklärt, ohne sich um das Urtheil Marcions und anderer, die hierin mit ihm übereinstimmten, zu bekümmern (hunc vel maxime, hoc est ad Titum, Apostoli pronuntiandum credidit, parvipendens Marcionis — assertionem). Es läßt sich auch leicht denken, daß den Tatian als strengen Asceten und Stifter der Enkratiten, wie er geschildert wird, Stellen, wie Tit. 1, 15, 16, und das zweite und dritte Capitel beinahe ihrem ganzen Inhalt nach, ganz besonders ansprechen mußten. Ebenso leicht läßt sich auch erklären, warum er über die beiden andern Briefe nicht dasselbe Urtheil fällte. Der erste Brief an den Timotheus stimmt zwar wie in anderem, so auch

in dem Tit. 1, 15 vgl. 1 Tim. 4, 4 ausgesprochenen Grundsaz mit dem Brief an den Titus überein, aber seine Antithese gegen die Häretiker geht in die Bestreitung einzelner Lehren und Grundsäze auf eine Weise ein, mit welcher Tatian nicht mehr zufrieden seyn konnte. Man nehme nur den Einen Saz 4, 8 ἡ σωματικὴ γυμνασία (also eine Ascese, wie sie Tatian geübt und empfohlen haben soll) πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, die Empfehlung des Heirathens und Weintrinkens 5, 14, 23. An dem zweiten Brief an den Timotheus konnte er nicht denselben Anstoß nehmen, wie an dem ersten, aber doch spricht ja der zweite wenigstens von einem Christus ἐκ σπέρματος Δαβὶδ und einer künftigen Auferstehung 2, 7. 18. Sicher haben wir daher, wenn Tatian Briefe des Apostels Paulus verwarf, hauptsächlich an die beiden Briefe an den Timotheus zu denken. Sollte es aber zugleich eine unwahrscheinliche Vermuthung seyn, daß eben jenes vel maxime Apostoli pronuntiare, ein so angelegentliches Urgiren des apostolischen Ursprungs und Charakters des Titusbriefs, eine Andeutung des Zeit-Interesses enthält, mit welchem damals diese Briefe die Aufmerksamkeit auf sich zogen, und theils verworfen, theils angenommen wurden? Eine noch frühere Spur des Daseyns unserer Briefe, wenigstens des ersten an den Timotheus, aus welchem mit Recht auf die beiden andern zu schließen wäre, glaubt man gewöhnlich in dem Brief des Polykarp an die Philipper nachweisen zu können. Was Polykarp im vierten Capitel seines Briefs sagt: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν u. s. w. stimmt mit 1 Tim. 6, 10. 7 so überein, daß man es nur als ein Citat aus unserm Briefe nehmen zu können meint. Dagegen hat Schleiermacher Sendschr. S. 16 ff. bemerkt, die Anführung Polykarps scheine doch etwas bedenklich, da die Worte ἀρχὴ δὲ π. χ. φ. mit den Worten unsers Briefs ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φ. weit weniger wörtlich übereinstimmen, als bei einem Gemeinspruch dieser Art nöthig wäre, um auf eine Anführung zu schließen, und wenn die folgenden Worte bei Polykarp εἰδότες οὖν u. s. w. freilich wohl genauer mit 1 Tim. 6, 7 zusammentreffen, so seyen sie doch ebenfalls ein so trivialer Ausdruck, und so genau mit jenem

Gemeinspruch zusammenhängend, daß in der That wenig daraus zu schließen sey, sobald irgend ein der Vermuthung ungünstiger Umstand eintrete. Und ein solcher sey doch in der That dieser, daß unmittelbar fast darauf in dem Briefe Polykarps von den Weibern und Wittwen die Rede sey, und sich, ungeachtet unser Brief sich dadurch ausz eichne, der einzige im Neuen Testament zu seyn, der Vorschriften für die leztern enthalte, hier dennoch nicht die mindeste Spur einer Anführung zeige, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewesen, wenn Polykarp unsern Brief so im Gedächtniß hatte, daß er jene Worte daraus entlehnen konnte. „Umstände dieser Art, ich gestehe es," sezt Schleiermacher hinzu, „haben für mich, wenn sie gleich nur negativ sind, eine so große kritische Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich festsezen möchte, Polykarp habe unsern Brief nicht gekannt, und wir würden ihn, auch wenn uns alle seine Schriften übrig geblieben wären, nicht darin angeführt finden." Nach dem Resultat unserer Untersuchung möchte nun sogar der dritte noch mögliche Fall als der wahrscheinlichste anzunehmen seyn, daß der Verfasser des ersten Briefs die fraglichen Stellen aus dem Briefe Polykarps genommen habe. Polykarps Märtyrertod fällt in das Jahr 167. Lassen wir ihn seinen Brief auch nur 10—15 Jahre vor seinem Tode schreiben, so hat es keine Schwierigkeit, ihn für älter zu halten als unsern Brief, und die Bedenklichkeit, in einen Brief, welcher als ein apostolischer angesehen seyn wollte, Säze aus einem erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Briefe aufzunehmen, konnte unsern Verfasser auch nicht abhalten, von diesen ihm willkommenen Säzen Gebrauch zu machen, da er sie mit Recht als Gemeinsprüche nahm, die keiner dem andern streitig machen kann. Außer dem bisher Angeführten bietet die Geschichte des Kanons in Beziehung auf unsere Briefe nichts dar, als die merkwürdige Thatsache, daß die drei Briefe in Marcions Kanon fehlten. Man vgl. Epiphanius Haer. XLII, 9; Tertullian Adv. Marc. V, 21 (vgl. auch Iren. I, 29. III, 12). Es fragt sich, wie diese Erscheinung zu erklären ist? So wie Tertullian hierüber sich ausdrückt, wäre anzunehmen, daß er sie absichtlich aus seinem Kanon ausgeschlossen hätte. Miror tamen, sagt Tertullian a. a. O. quum

ad unum hominem factas literas (den Brief an Philemon) receperit, qui ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit: affectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare. Allein dieses recusare ist nur eine von Tertullian gezogene Folgerung: was Tertullian von einer Interpolation der Zahl der paulinischen Briefe sagt, gibt vielmehr zu verstehen, daß Tertullian nichts weiter wußte, als daß Marcion nicht eben so viele paulinische Briefe, als man sonst zählte, gezählt habe, wie ja auch Epiphanius in dem marcionischen Kanon, welchen er mittheilt, diese Briefe schlechthin wegläßt, ohne einen Grund anzugeben. Die Antwort, die Eichhorn (Einl. ins N. Test. III. 1 S. 383) auf die Frage gibt, ob Marcion, im Falle er diese Briefe kannte, sie in seinen Kanon hätte aufnehmen können: „seines Systems wegen, das auf die gänzliche Trennung des Christenthums vom Judenthum gedrungen habe, könne er sie nicht verworfen haben, vielmehr hätte er sie, wenn er sie gekannt haben sollte, zur Unterstüzung desselben vortrefflich brauchen können, denn die Briefe bestreiten dasselbe, was Marcion bestritt, die ψευδώνυμος γνῶσις, die unter andern die Lehre von der Nothwendigkeit der Beibehaltung des mosaischen Gesezes und seine genaue Beobachtung im Christenthum behauptete," beweist nur, mit welcher Unkenntniß der Sache so oft über solche Fragen entschieden wird, und welchen nachtheiligen Einfluß das völlige Mißkennen der wahren Beschaffenheit der in diesen Briefen bestrittenen Irrlehren auf das kritische Urtheil über sie gehabt hat. Den Brief an Titus hätte er allerdings ebenso gut als Tatian annehmen können, im zweiten Brief an den Timotheus aber mußte er zum wenigsten an den beiden Stellen 2, 8, 18. Anstoß nehmen; hätte er besonderes Interesse für diesen Brief gehabt, so hätte er vielleicht nach seiner sonstigen Weise durch die Annahme von Interpolationen ihn zum seinigen machen können, in keinem Falle aber konnte er, ohne über sich selbst das Verdammungsurtheil auszusprechen, den ersten Brief an Timotheus für apostolisch halten. Es lassen sich also zwei Fälle denken: entweder kannte Marcion diese Briefe, oder er kannte sie nicht. Kannte er sie nicht, so müssen wir hieraus schließen, daß sie damals noch nicht existirten, da sich

kaum ein anderer Ort ihrer Entstehung annehmen läßt, als Rom, wo demnach Marcion alle Gelegenheit hatte, mit ihnen schon früher bekannt zu werden. Kannte er sie aber und nahm sie in seinen Kanon nicht auf, so würden wir einen sehr willkührlichen Schluß machen, wenn wir annehmen wollten, er habe schlechthin nur durch dogmatische Gründe bewogen, sie seines Kanons für unwürdig gehalten. Man hat bisher darin gefehlt, daß man bei der Frage über den marcionitischen Kanon immer von der Voraussezung ausging, es müsse sich mit Marcion's Ἀποστολικὸν völlig auf dieselbe Weise verhalten, wie mit seinem Evangelium. Mag sich Marcion in Ansehung seines Evangelium noch so große Willkühr und noch so viele eigenmächtige Veränderungen erlaubt haben, es folgt daraus nicht, daß er die in seinem Kanon fehlenden Pastoralbriefe nicht zugleich wenigstens auch aus andern als bloß dogmatischen Gründen verworfen habe. Der beharrliche und entschiedene Widerspruch der Häretiker gegen diese Briefe ist in der That beachtenswerth. Auch Clemens von Alexandrien bemerkt Strom. II, 11 nach der Anführung der Stelle 1 Tim. 6, 20, 21: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. * Sie verwarfen also die beiden Briefe an den Timotheus, daß sie sie aber nur aus dem von Clemens angegebenen Grund verworfen haben, ist nur das Urtheil dieses Kirchenlehrers. Daß den Häretikern jener

* Nach Hieronymus in der Vorrede zum Commentar über den Brief an Titus (Opp. ed. Mart. Par. 1707 T. IV. S. 409) scheinen neben den Marcioniten auch die Basilidianer und überhaupt alle antijüdischen Gnostiker diese Briefe verworfen zu haben. Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem, et omnes haereticos, qui vetus laniant Testamentum, tamen eos aliqua ex parte ferremus, si saltem in novo continerent manus suas, et non auderent Christi (ut ipsi jactitant) boni Dei filii, vel Evangelistas violare vel Apostolos. Nunc vero quum et Evangelia ejus dissipaverint et Apostolorum Epistolas non Apostolorum Christi fecerunt esse, sed proprias, miror, quomodo sibi Christianorum nomen audeant vindicare. Ut enim de ceteris epistolis taceam, de quibus, quidquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt, ad Timotheum videlicet utrumque et ad Titum. Et si quidem redderent causas, cur eas Apostoli non putarent, tentaremus

Zeit kritische Verdachtsgründe gegen die Aechtheit vorgeblicher apostolischer Schriften nicht so fern lagen, als man so häufig meint, darf wohl mit Recht aus folgender in jedem Falle bemerkenswerther Stelle in den Briefen des Ignatius geschlossen werden. „Ich habe schon manche sagen gehört,“ sagt Ignatius im Briefe an die Philadelphener c. 8., „wenn ich das Evangelium nicht in den Archiven finde, glaube ich nicht, und wenn ich ihnen sagte: es steht geschrieben, antworteten sie mir: es liegt am Tage. * Mein Archiv aber

---

aliquid respondere, et forsitan satisfacere lectori. Nunc vero quum haeretica auctoritate pronuncient et dicant: illa epistola Pauli est, haec non est, ex auctoritate refelli se pro veritate intelligant, qua ipsi non erubescunt, falsa simulare. So bestimmt und entschieden verwarfen demnach diese Häretiker unsere Briefe. Woraus sollen wir uns diese Entschiedenheit und den so weit gehenden Widerspruch erklären? Warum mußte ihnen der sonst eingeschlagene Weg der Annahme von Interpolationen gerade bei diesen Briefen als ein unzulänglicher erscheinen? Daß sie gar keine Gründe anzugeben gewußt haben, läßt sich gewiß nicht denken: sie hatten in jedem Falle dogmatische. Aber gerade wenn sie bei der einfachen Thatsache stehen blieben, daß diese Briefe ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach sich selbst als nichtapostolische ankündigen, schienen sie den Kirchenlehrern am gewissesten keine Gründe zu haben. Daß es den Bestreitern der Aechtheit dieser Briefe nicht so ganz an kritischen, aus dem Inhalt und der Beschaffenheit dieser Briefe selbst genommenen Gründen fehlte, wie Hieronymus behauptet, zeigt die oben S. 103 aus Origenes angeführte Stelle. Gesezt jedoch, sie hätten bei ihrem Widerspruch bloß dogmatische Gründe gehabt, so weist uns doch ihre völlige Verwerfung dieser Briefe immer wieder darauf zurück, daß es sich mit ihnen auf eine eigene Weise verhalten muß, d. h. die Ursache dieser Erscheinung kann nur darin liegen, daß sie in unmittelbarer und direkter Opposition zu den Gnostikern stehen, somit auch ihrer Zeit selbst angehören. — Uebrigens würde, wenn in der obigen Stelle Basilides selbst zu verstehen wäre, sein Widerspruch das erste Zeugniß von dem Daseyn unserer Briefe seyn, da Basilides, nach Cerinth der älteste unter den uns bekannten Gnostikern, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Ohne Zweifel sind aber die Basilidianer zu verstehen, welche, wie in anderem, so auch darin von Basilides abwichen, daß sie den Gegensaz des Alten und Neuen Testaments mehr schärften. Vgl. Neander Genet. Entw. der vorn. gnost. Syst. S. 67.

* Ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ

ist Jesus Christus. Mein unverleztes Archiv ist sein Kreuz und Tod und seine Auferstehung und der Glaube daran. Dadurch will ich in eurem Gebet gerecht werden." Die erweiterte Recension der Briefe des Ignatius sezt hier noch hinzu: Wer dem Evangelium nicht glaubt, glaubt allem zusammen nicht. Man darf dem heiligen Geist die Archive nicht vorziehen. Es ist gefährlich gegen den Stachel zu schlagen, gefährlich, Christus nicht zu glauben, gefährlich die Predigt der Apostel zu verwerfen." Wovon anders sind solche Reden der Häretiker zu verstehen, als von Zweifeln gegen die Aechtheit mancher in Umlauf gebrachter Schriften, die als apostolische ausgegeben wurden? Die Häretiker wollten sie nur dann als ächte apostolische anerkennen, wenn sie sich selbst überzeugten, daß sie aus den Archiven, in welche der Voraussezung nach die authenticae literae der Apostel niedergelegt seyn sollten (Tertull. De praescr. haer. c. 36) in das Publikum ausgegangen seyen. *

ἐυαγγελίῳ — ȣ̓ πιστεύω, καὶ λέγοντός μȣ αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται.

* Nur das Eine könnte man etwa, was die äußern Gründe betrifft, im Allgemeinen noch einwenden: es bleibe doch immer, wenn die Pastoralbriefe auf die angegebene Weise entstanden seyn sollten, eine höchst räthselhafte, den vorausgesezten Ursprung selbst wieder zweifelhaft machende Erscheinung, daß diese Briefe schon so kurze Zeit nachher beinahe allgemein und ohne weitern Widerspruch für apostolisch gehalten wurden. So wenig aber dieß allerdings geläugnet werden kann, so wenig kann doch dadurch gegen die Resultate unserer Untersuchung irgend etwas bewiesen werden, sondern es geht hieraus vielmehr nur die Lehre hervor, welche Ursache man hat, sich in kritischen Untersuchungen gegen den falschen Schein vorgeblicher Auctoritäten vorzusehen. In offenbarem Widerspruch mit dieser Einwendung ist wenigstens gerade derjenige unter diesen Briefen, welcher der Zeit nach jüngste ist, zwischen dessen Abfassung und Aufnahme in dem Kanon somit die geringste Zwischenzeit liegt, auch der am entschiedensten unächte, der erste Brief an den Timotheus, zum deutlichen Beweis, daß die Motive, welche die Häupter der Kirche zur Aufnahme vorgeblicher apostolischer Schriften in den Kanon bestimmten, verschiedener Art waren, und wenigstens nicht immer nur in dem anerkannten Gewicht glaubwürdiger historischer Auctoritäten lagen.

Schluss.

Allgemeine Reflexionen über das Moment dieser kritischen Untersuchung und die Bedeutung dieser Briefe für die Geschichte.

So steht demnach, um nur das Geringste zu sagen, wenigstens kein äußeres Hinderniß entgegen, diese Briefe in die Zeit zu sezen, in welcher sie sich selbst durch ihren Inhalt geschrieben ankündigen. Auch über das Interesse, das sie hervorrief, können wir nicht mehr im Zweifel seyn, und es ist daher hier nur noch hinzuzusezen, daß sie mit ihrem vermittelnden, Extreme abschneidenden, Einigkeit und Frieden stiftenden Interesse in unserm Kanon nicht allein stehen. Ich habe schon früher * angedeutet, wie mir insbesondere die beiden den Namen des Apostels Petrus führenden Briefe unsers Kanons, in deren ersterm ich auch in Folge der von Neander (Gesch. der ap. Kirche S. 452 ff.) gemachten Bemerkungen das Gepräge der nachapostolischen Zeit immer weniger verkennen kann, in die Geschichte der ältesten Kirche und der in ihr bestehenden Partei-Verhältnisse einzugreifen scheinen. Nur von diesem Gesichtspunkt aus, welcher wohl auch noch auf den einen oder andern der angeblich aus der römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus geschriebenen Briefe seine Anwendung finden möchte, können wir uns nicht nur die in keinem Falle abzuläugnende Erscheinung, das Daseyn von Briefen, die sich als apostolische ausgeben, und doch unmöglich für ächt apostolische gehalten werden können, auf eine befriedigende Weise erklären,

---

* Man vgl. die oben genannte Abhandlung S. 205 ff.

sondern uns auch eine klarere Vorstellung von der so wichtigen Periode der Entstehung der christlichen Kirche machen. Man klagt so oft über die Armuth an Nachrichten aus der dem apostolischen Zeitalter unmittelbar folgenden Zeit, ist aber diese Armuth nicht zum Theil auch eine selbstverschuldete, verschuldet dadurch, daß man, um hergebrachte Auctoritäten nicht fallen zu lassen, die wirklich vorhandenen Quellen nicht anerkennt, und statt aus ihnen wirkliche Facta zu entnehmen, es vorzieht, mit den luftigsten Hypothesen das ganze Reich der Möglichkeit zu durchkreuzen? Wie vieles wäre auch schon dadurch für die Wahrheit der Geschichte gewonnen, wenn nur einmal das eitle Trugbild einer zweimaligen römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus die Kritiker, Interpreten und Historiker verließe! Wie viele falsche Consequenzen hängen an dieser Einen Voraussezung, wie viel Unnatürliches wird auf Einen Punkt zusammengedrängt, mit welchem Nez eines künstlichen Hypothesenspiels der einfach ernste Boden der großen Katastrophe umsponnen! Der unter solchen Umständen wenigstens, in welchen das mündliche Wort von selbst an die Stelle des schriftlichen trat, gewiß nicht sehr brieflustige Apostel muß Briefe über Briefe schreiben, kaum freigelassen, die weite Länderstrecke von dem fernsten Grenzland des Westens bis zur Küste von Vorderasien, bis Ephesus und Troas, und von da wieder zurück, in verschiedenen Richtungen durchschneiden, er muß ältere Gemeinden besuchen, neue stiften, Häretiker bestreiten, Pastoral-Instruktionen erlassen, für alle Bedürfnisse der Kirche in der Gegenwart und Zukunft sorgen, alles dieß in der kurzen Zeit weniger Jahre, und um die ganze christliche Welt in Bewegung zu sezen, muß der Apostel Petrus im fernen Morgenland, im rechten Moment, zur Reise ins Abendland sich entschließen, damit beide Apostel, in gemeinsamer Wanderschaft, zum gemeinsamen Märtyrertod zu den Thoren der ewigen Stadt einziehen können. Nachdem sich, wie man nicht umhin kann, anzunehmen, in der kurzen Zeit zwischen der in der Apostelgeschichte beschriebenen Reise des Apostels nach Rom und seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft so vieles verändert, der ganze Schauplaz der apostolischen Thätigkeit durch neue Verhältnisse, besonders durch die auf einmal an so vielen Orten

aufschießende Saat der Häretiker eine andere Gestalt bekommen hat, weßwegen eben die Briefe des Apostels aus dieser Zeit in einem ganz andern Kreise sich bewegen, hat nur der schon zur vollen Wuth seiner Grausamkeit gegen die Christen aufgeregte Nero so viel Nachsicht und Güte, in der zweiten Gefangenschaft des Apostels das wahre Abbild der ersten folgen zu lassen. Was ist unsere Kritik, so lange sie auf solche Weise an selbstgeschaffenen Verwicklungen und Widersprüchen, an einem Gewebe von Hypothesen sich abquälen kann, das gleich dem Gewebe der Penelope in endloser Arbeit gewoben wird, nur um wieder gelöst und gelöst, nur um wieder gewoben zu werden, wo ist die freie, auf die Grundsäze der evangelischen Kirche sich stüzende geschichtliche Forschung, wenn alte Auctoritäten so viel gelten, daß man um jeden Preis sie zu halten sucht, hier also eine Auctorität, bei welcher man doch eigentlich nur darauf sieht, daß sie so viele Jahrhunderte, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, in der Kirche bestanden hat, nicht aber darauf, wie sie in einem Zeitraum von beinahe anderthalb Jahrhunderten entstanden ist, welchen man doch selbst als einen an Nachrichten so armen anerkennt, und zu dessen völliger Entblößung von allen schriftlichen Urkunden man selbst alles mögliche thut, wo ist unser Glaube an die innere Macht der christlichen Wahrheit, wenn von der Unterdrückung des Geständnisses, daß die drei sogenannten Pastoralbriefe nicht ächt apostolischen Ursprungs sind, das Heil der christlichen Kirche abhängen soll, wo die wahre Würdigung des göttlichen Worts, wenn man durch so schwache Gründe sich für berechtigt halten kann, dem apostolisch göttlichen Wort gewöhnliches Menschenwort in völlig gleichem Werthe zur Seite zu stellen? Darum mag jeder, welchem das reine Interesse für die objective Wahrheit höher steht, als irgend ein bloß subjectives Interesse, es ruhig geschehen lassen, wenn der Schimmer der apostolischen Auctorität da verschwindet, wo er von Anfang an ein bloß entlehnter, im bloßen Namen bestehender war. Zum reichen Ersaz für eine von der historischen Kritik so mühselig erbettelte Auctorität werden diese Briefe, ihrer wahren Gestalt und ihrer wahren Zeit zurückgegeben, um so mehr redende Zeugen des ernsten Kampfes seyn, durch welchen die in ihren Anfängen so schwache,

mit so vielen feindlich widerstrebenden Elementen ringende, durch so schroffe Extreme getheilte und zerrissene Kirche sich hindurcharbeiten mußte. Wie sie diesen harten beunruhigenden Kampf nur durch das fortlebende Andenken an ihre großen apostolischen Stifter, gleichsam nur durch einen in der Noth der Gegenwart an die Macht ihres Namens ergangenen Aufruf bestehen zu können glaubte, davon eben zeugen diese Briefe mit ihrem erborgten Namen, und wenn nicht lange nach dieser kritischen Periode die Kirche mehr und mehr in sich erstarkte, und aus jenen extremen Richtungen ein fester Mittelpunkt sich herausbildete, in welchem alle wahre Interessen sich vereinigten, ein kräftiger Kern, an welchen alle gesunde Lebenselemente sich anschließen konnten, so gebührt an allem diesem auch diesen Briefen ihr nicht geringer Antheil, und sie bleiben uns auch so, in ihrer minder glänzenden Gestalt, ehrwürdige Ueberreste aus der ernsten Periode der erst werdenden, zu ihrer festen Consistenz erst sich gestaltenden christlichen Kirche.

Register.

A.

Abendmahl 132. mit Wasser 25.
Achamoth 12. 35.
Adam, seine drei Söhne 14. Adam und Eva 42.
Aeonen 12.
Alexander, ein Irrlehrer 37. 125.
Alexandrinische Kirche 85. 98.
Anenklet, Bischof in Rom 111.
Ἄνθρωπος θεῦ 109.
Antinomismus 14 ff.
Apollonius 105.
Apostel, die größten Sünder 124. apost. Constitut. 128. 129. pseudo-apost. Schriftst., ihre Absichtlichkeit 72. 125 ff.
Apulejus 105.
Athenagoras, seine Apologie 117. 127.
Auferstehung 38.
Augustin über Johannes 107.

B.

Basilides 20. 140. Basilidianer 140 ff.
Bischöfe 49., ihr Verhältniß zu den Presbytern 80 ff. Ursprung der bischöflichen Gewalt 84. Bischöfe, Stellvertreter Christi und Gottes 89., dürfen nicht zum zweitenmal heirathen 113 ff., erste römische Bischöfe 110 ff.

C.

Cäsarea 49.
Cave über Clemens und Linus 110 ff.
Cerinth 10. 141.

Christus, der himmlische Bräutigam 51 ff., davidische Abkunft 99., gnostische Christologie 50 ff.
Christzu seyn, ein Verbrechen 127.
Clemens von Alex. 19. 24. 136. 140., der römische 64 ff. 110 ff., pseudoclementinische Homilien 51. 56. 110. 122. 128., ihre Tendenz 89. 101 ff.
Colossä, Irrlehrer daselbst 11. 15. 22 ff.
Cyprian 85. 131.

D.

De Wette 2.
Diacone 49. 80. 128. Diaconissinnen 44.
Dionysius, Bischof von Korinth 67. 71., der Areopagite 67.
Doketen, Doketismus 13. 29. 87.
Domitian 109.
Doxologien 28.

E.

Ebioniten 86.
Ehe 43 ff. 50 ff., zweite Ehe 117 ff.
Eichhorn über die Pastoralbriefe 2. 5. 122. 159.
Ἐκστρέφεσθαι 91.
Engel 33.
Enkratiten 24. 136.
Ephesus, Irrlehrer daselbst 10. 125. Brief an die Epheser 125.
Epimenides 121.
Ἐπίσκοπος, Begriff 80 ff.
Essener 10 ff. 23.
Esnig, arm. Bischof über Marcion 42.
Εὐσέβεια, das Christenthum 122.
Eutyches, Diac. 107.
Eva 42.
Evangelisten 88. Evangelien 100.
Ἐξοχεῖσθαι 91.

F.

Fabeln, jüdische 22. vgl. 12.
Frauen sollen nicht lehren 41 ff.
Freiheit 20.

G.

Galater, Brief an die Gal. 41. 42. 79.
Genealogien 11 ff.

Gesez 14 ff.
Gnosis 26. 38. 123. Gnostiker 10. 11. 14. 18. 21. 24. 55. 140., verführen die Frauen 56., ihr Einfluß auf die Kirchenlehrer 28, die Schilderung, die die Kirchenlehrer von ihnen geben 35 ff., ihre Lehren 128.

H.

Häretiker, ihr kirchliches Leben 41., ihre Lehren 128., sind das sollicitirende Moment 89., bezweifeln die Aechtheit von Schriften 141 ff., die der Pastoralbriefe 8 ff. 65 ff. 74. 87. 89. 92.
Handauflegung 98. 130 ff.
Hermas, sein Hirte 117. 118.
Heydenreich über die Pastoralbriefe 10. 104.
Hieronymus 41., über den Ap. Johannes 104 ff., — 121., über die Pastoralbriefe 136 ff.
Hostanes 105.
Hug über die Pastoralbriefe 75.
Hyliker 19.
Hymenäus, Irrlehrer 57. 125.

J.

Jannes und Jambres 56. 105.
Ignatius, Bischof von Syrien 65., seine Briefe 45. 84 ff. 87 ff. 99. 103. 134. 140.
Johannes, der Apostel, sein römisches Oelmärtyrerthum 103 ff., der nicht sterbende und nicht gestorbene Jünger 104 ff., die Quelle an seinem Grabe 107., sein Giftbecher 108.
Irenäus 12. 21. 24. 56. 118. 136.
Jungfrauen, im kirchlichen Sinn 45.
Justin der Märtyrer 99. 114. 134.

K.

Kaiser 126.
Καταστρηνιᾶν 52.
Kirche, Verfassung 78., ihr monarchisches Princip 84 ff. 90. Kirchengemeinschaft 131.
Kist, über die Bischöfe 84.
Kling, über die Pastoralbriefe 60.
Korinthier, Briefe an die Kor. 49 ff. 79.
Kreta, Häretiker daselbst 67. 121.
Kritik, die divinatorische 7., die ächt protest. 146.

L.

Linus, Bischof in Rom 110.
Lucas 69. 88. 100., sein Evangelium 99. 154.
Lücke, über die Pastoralbriefe 5.

M.

Magie, Magier 56. 103 ff. 105.
Mann und Weib 51.
Marcus, der Evang. 88. 112. Ursprung seines Evangeliums 100 ff.
Marcus, der Gnostiker 36.
Marcion, seine Lehre von der Gnade des Evang. 18., der Liebe Gottes 34., seine Mysterien 25., seine Antithesen 26., seine Christologie 52., seine Lehre von der Auferstehung 38., läßt die Frauen lehren und taufen 40 ff., und macht keinen Unterschied zwischen Katechumenen und Gläubigen 41., wird in Rom von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen 131., sein Kanon 138 ff.
Marcioniten 10. 15. 56. 103., ihre Disputirsucht 17. 41.
Monogamie 44. 117 ff.
Montanismus 119.
Moses 36. 103. 105.
Mythen 11 ff.

N.

Neander, über die Pastoralbriefe 2. 11. 15. 22. 34. 50. 62, 65., über 2 Petri 72., über das Verhältniß der ἐπίσκοποι u. πρεσβύτεροι 80.
Νομοδιδάσκαλοι 16 ff.

O.

Ophiten 12. 14.
Origenes 103. 112.
Orthodoxie und Heterodoxie in den Pastoralbriefen 9.

P.

Pastoralbriefe, s. Inhaltsanz.
Patripassianer 31.
Paulus, der Apostel 8. 56. 123 ff. Beeinträchtigung seiner Auctorität 56., seine römische Gefangenschaft 62 ff. 145 ff., sein Tod in Rom 71. 112., seine Abschiedsrede in Miletus 92., sein Evangelium 99.
Paulinische Partei in Rom 56. 100. 110 ff.
Petrus, in Rom 87. 100 ff., seine kirchliche Thätigkeit im Gegensaz zu dem Magier Simon 89., sein Märtyrertod 112. 2 Petri 12. 72.

Petrinische oder judaisirende Partei in Rom 66. 58. 100 ff. 110 ff.
Philetus, Irrlehrer 57. 126.
Philipper, Brief an die Phil. 68 ff. 83. 86.
Philippus, Bischof in Kreta 67.
Pinytus, Bischof in Kreta 67.
Pneumatiker 19. 21.
Polygamie, der Juden 113 ff., der Christen 115 ff.
Polykarp, Brief an die Phil. 83. 137 ff.
Presbyter 49. 51., ihr Begriff 80 ff., sind ursprünglich kein Collegium 84., ihr Amt 90., ihre Ordination 98., späterer Begriff 129.
Propheten 109., der wahre Prophet 51.
Psychiker 19. 21.

R.

Rom, römische Kirche, ihre hierarchische Tendenz 87.
Römer, Brief an die Römer 79.

S.

Schleiermacher 1. 14 ff. 25. 38. 43. 77. 122. 125. 128. 132. 134. 137. Einseitigkeit seiner Kritik 113.
Schott über die Pastoralbriefe 2.
Simon der Magier 89. Erzvater aller Häretiker und Zauberer 56 ff.
Soldatendienst, bildlich 99.
Sophia = Achamoth 12.
Syzygien 13.

T.

Tacitus über die Neronische Christenverfolgung 71.
Tatian, Stifter der Enkratiten 24., über die Pastoralbriefe 136 ff.
Taufe 52. 102.
Τέρμα τῆς δύσεως 64 ff.
Tertullian 13. 16. 26. 34. 41. 45. 83. 103. 112. 126. 136. 139 sein Montanismus 118 ff. 130.
Theophilus von Antiochien 117. 123.
Thomas, Acta 107.
Timotheus, Bischof von Ephesus 74. 1 Tim. Inhalt und Zusammenhang 76., sein amplificirender Character 76. 98., der verdächtigste der drei Briefe 2. 34. 54., der Zeit nach der lezte 76. 2 Tim. Inhalt 75., seine individualisirende Anschaulichkeit 68. 72. 98., sein Verhältniß zum Brief an die Phil. 68 ff. 112., hat weniger hierarchisches 75., ist der Zeit nach der erste 73.

Titus, in Kreta 75., Brief an Titus, Inhalt u. Zusammenhang 75 ff. der Zeit nach der zweite 76.
Tripolis 49.

V.

Valentin 19. 20.
Valentinianer 12.

W.

Weib, verführt zur Sünde 42. 51., soll heirathen 43.
Werke, gute, in den Pastoralbriefen empfohlen 58.
Wittwen in verschiedenem Sinn 43., kirchliche Personen 44 ff. 49 ff.
Wurm über die zweite röm. Gefangenschaft des Apostels Paulus 64 ff.

Z.

Zacchäus, Bischof in Cäsarea 49. 90.
Zoroaster 105.

Druckfehler.

S. 24 Z. 12 u. S. 25 Z. 2 st. 111 l. III.
— 52 — 21 st. ὦφϑ. l. ὄφϑ.
— 54 Anm. Z. 5 v. u. st. stapr. l. Jta pr.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian,

Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus

Stuttgart [u.a.] 1835

Exeg. 78 sa
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409893-2